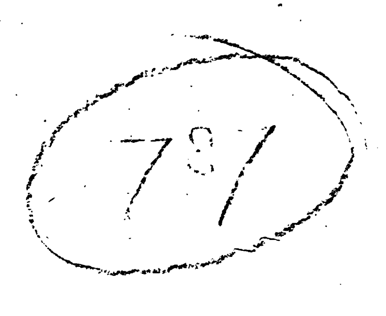






Zeitschrift
für
Philosophie
und
katholische Theologie.

Herausgegeben
von
D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Elfter Jahrgang. Drittes Heft.

[75. Heft.]

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1850.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.

Ueber die Gotteserkenntniß.

Die Natur verhält sich gegen das Leben nicht nur erhaltend und befördernd, sondern zugleich auch angreifend und zerstörend. Wie alles organische Leben unter den Bedingungen der Natur entsteht und fortdauert, so erliegt es endlich auch und erlischt unter ihren Einflüssen und Einwirkungen. Aehnlich ist es auch mit dem Verhältnisse der Philosophie zur Theologie. Alle Theologie hat ursprünglich philosophische Bedingungen zur Grundlage, und die Erfahrung aller Jahrhunderte und vorzüglich auch die des heutigen Tages zeigt, wie sehr es auch auf die philosophische (rationelle) Grundlage ankommt, damit die Theologie mit ihren nothwendigen praktischen Wirkungen (Glauben, Religion, Moral ꝛc.) bestehe und lebe. Man erinnere sich nur, um die Erforderlichkeit der philosophischen Voraussetzungen und Bedingungen bewährt zu finden, an das Verhalten des Apostels Paulus zu Athen, so wie an das der Apologeten, an die Unterrichtsweise der Katechetenschulen, an die neuplatonischen Studien der Kirchenväter, um den dialektischen Begriffsentwickelungen der Gnostiker und Manichäer, den theosophistischen Spekulationen Julians und seiner Zeit, so wie der Arianer, zu begegnen. Ueberhaupt zeigen es alle folgenden Jahrhunderte, daß, wie man sich durch die Natur gegen die Natur schützt, um das Leben zu erhalten, so auch Philosophie gegen Philosophie setzte, um die Theologie zu behaupten. Wie ausgedehnt (auch sinnlich zu sehen in dem Umfange der uns darüber hinterlassenen Literatur und Folianten) war nicht das philosophische Studium der Scholastiker, und wie vielfach die Seiten, gegen die sie es anwand-

ten, z. B. abgesehen von den fortdauernden oder sich von Zeit zu Zeit hie und da wiederholenden Bewegungen der Pelagianer, Manichäer, Monophysiten, Monotheleten und Muhammedaner, gegen die Distinctionen eines Berengar, Roscellin, Abälard, Gilbert, Amalrich, Dulcin, Arnold von Villanova, Occam, Huß rc., die zum Theil bedeutende praktische Folgen hatten. Leider hatte Aristoteles, indem er die Begriffe häufig aus den Wörtern seiner Muttersprache nur etymologisch entwickelte, die Scholastiker gelehrt, oft nur an Wörtern zu kleben, und demnach die Begriffe nur nach Verstandesanschauungen zu bestimmen, oder sie nur als bloße Abstraktionen, d. h. ohne Rücksicht auf irgend einen theoretischen oder praktischen Erkenntnißzweck, zu entwickeln. Wenn zwar die Theologie in ihren Quellen hinlängliche Corrective dagegen an die Hand gab, so zeigten sich die nachtheiligen Folgen dieser Einseitigkeit doch namentlich in der Reformation, wo allen theologischen Systemen der philosophische Radikalfehler zum Grunde lag, daß sie die übernatürlichen Dinge und Verhältnisse nur nach Erfahrungsbegriffen, Verstandesanschauungen oder Wortabstraktionen beurtheilten, oder insofern man sie als transscendental erkannte, solche Stellen in der Theologie gleichsam mit einem Tabu belegte und jede Annäherung der Vernunft zu denselben als Frevel und Verbrechen bezeichnete. Was sich aus diesen Lehrverhältnissen ferner entwickelte, ist im Allgemeinen bekannt genug, und wird vielleicht in seinem Verlaufe in einem besondern spätern Artikel dargestellt. — Auch das jetzige Babel in der Philosophie ist eine pragmatische Folge jenes philosophischen Empirismus und Nominalismus, nicht blos in den theoretischen Aufstellungen, sondern auch in den praktischen Folgen.

Wie sehr es ein Bedürfniß der Zeit sein möchte, auf eine gute philosophische Grundlage des christlichen Unterrichts bedacht zu sein, nicht nur des wissenschaftlich-theologischen, sondern auch des Volksunterrichts, zumal in den gebildeten Ständen, zeigt ein Hinblick auf die Literatur, auf

die Bewegungen in den letzten zwei Jahren, und auf die Geschichte und den Ausgang des vorigen Jahrhunderts zur Genüge. Eine gute philosophische Grundlage nennen wir eine solche, die sich auf die Wirklichkeit stützt, worin der Mensch lebt, die ihm die Realität seines Ich und seiner Anschauungen und Wahrnehmungen verbürgt und in den Kreis seiner theoretischen und praktischen Nothwendigkeiten und Bedürfnisse einführt und darin festhält. Sehen wir auf die Literatur der letzten Jahrzehende, so können wir nicht umhin, wahrzunehmen, wie sehr sie in manchen Zweigen, zumal dem belletristischen, dem Hauptlesestoff der gebildeten Welt, einen entschieden heidnischen und antichristlichen Charakter angenommen hat, vorzüglich unter den Dichtern, und wie sehr diese heidnischen Dichter, z. B. Hartmann, Heine, Herwegh, Keller, Lenau, Meißner, Sallet, Schefer ꝛc. den Beifall, den sie finden, zum Theil durch vielfache Auflagen bekunden. Es stehen dieselben nicht blos zufällig und beiläufig, sondern mehrentheils auch direct und positiv dem Christenthum gegenüber, und sprechen in dieser Stellung unumwunden und ausdrücklich eine Tendenz gegen dasselbe aus, gegen welche die des Kaisers Julian eine sehr religiöse und vorzüglich eine sehr moralische zu nennen ist. — Wie sehr man sich aber in den letzten bemüht hat, durch geheime Gesellschaften, durch Vereine, Reden, Volksschriften, dergleichen atheistische, pantheistische, antichristliche ꝛc. Ideen, besonders auch unter den niedern Volksklassen zu verbreiten, ist bekannt genug, und hat sich bereits in mannichfachen praktischen Folgen gezeigt. Wenn diese auch gegenwärtig (Mitte 1850) nicht mehr so sehr an's Licht treten, so ist doch anzunehmen, daß der reichlich ausgestreute Samen fortwuchere, und zu gelegener Zeit, die vielleicht näher ist, als man glaubt, die Früchte desselben wieder an's Licht treten werden. — Die Umwälzungen des XVIII. Jahrhunderts wurden in ähnlicher Weise verbreitet und veranlaßt, und hundert Jahre sind es jetzt, seitdem man dies in systematischer Weise und durch ausdrückliche, zu diesem Zweck geschaffene Vereine be-

trieb, nachdem vorher die anderseitigen Extreme der Covenanter, Jansenisten, Pietisten, Quietisten, Camisarden, Gichtelianer, Convulsionäre, Methodisten ꝛc. vorhergegangen waren, denen dann 1750 die französische Encyklopädie, die immer steigenden Streitigkeiten zwischen Rom und allen katholischen Höfen, 1753 die Ministerien Pombal und Kauniz und 1766 Aranda, 1761 der Contrat social, 1768 die allgemeine deutsche Bibliothek, so wie die Oekonomisten und Physiokraten, die Theilungen Polens, die Philanthropien, der Rationalismus, die Illuminaten, und seit 1781 die Reformen Josephs II. und Kants, der Fürstenbund, der Emser Congreß, die Auflösung zu Mainz und dazwischen Gaßner, Mesmer, Gall, Geisterseherei und Mysticismus, und endlich die französische Revolution folgte, die Europa fast in allen Ländern und Beziehungen eine neue Gestalt gab, und im Wesentlichen eine Wirkung philosophischer Lehren und Meinungen war. Man sieht hieraus den Einfluß und die Wichtigkeit der Philosophie im menschlichen Leben, und niemals wird sie diese Macht und Wirksamkeit verlieren, so lange die Vernunft als Erkenntnißquelle und vorzüglichstes Erkenntnißmittel der menschlichen Wissenschaft und aller objektiven Wahrheit gehalten wird. — Ein Organismus, der nicht im Lichte der Natur, und eine Wissenschaft, die nicht im Lichte der Philosophie erwachsen ist, wird für unkräftig und dauerlos gehalten, und mit Recht kann man umgekehrt schließen, daß, was kräftig und lebendig besteht und dauert, stark und geeignet sei, Licht und Luft zu ertragen, so wie gestellt und beschaffen, hinlängliche Nahrung und Lebenskraft an sich zu ziehen, und so auch umgekehrt.

Es ergibt sich aus dem Gesagten, wie wesentlich und wichtig es ist, daß neben dem Christenthum zugleich auch die Wahrheits-Kriterien, die uns dasselbe annehmbar und glaubwürdig machen, vorgelegt und gelehrt werden. Nicht immer steht die Vernunft im Dienste des Christenthums, sondern oft ihm feindlich gegenüber, und wie mannigfach sind dem Gesagten zufolge die Anlässe und Bestrebungen, sie

gegen das Christenthum zu empören, und demselben allen Grund und Boden zu entziehen, namentlich auch durch die Zerstörung oder Vereitlung aller metaphysischen Grundlagen vermittelst antirationaler Dialektik oder bloßer Sinnen- und Verstandesphilosophie! Wenn nun schon die Heiden ohne Entschuldigung sind, Gott und sein ewiges Wesen nicht erkannt zu haben, wie vielmehr wird dies nicht von den Christen gelten, die Gott und sein Verhältniß zur Welt leugnen und diese Erkenntniß zu verwickeln trachten! Unter den jetzigen Umständen in der Welt, den ausgedehnten Verkehrsverhältnissen, der allgemeinen Preßfreiheit, den vielfach herrschenden, willkührlich schrankenlosen Freiheitsbegriffen, ist es ein Zeitbedürfniß, die in ihrem Wahrheitsvermögen oft so sehr gefährdete Vernunft in ihrem Recht und Besitzstande zu schützen und zu sichern, ganz vorzüglich auch in ihrer Gotteserkenntniß. — Möge zu diesem Zwecke auch folgende einfache Darlegung des Vermögens und Weges zur Gotteserkenntniß brauchbar und von Nutzen sein.

Wir beginnen mit der Frage:

Haben wir ein Bedürfniß, einen Gott zu erkennen und anzunehmen, und wenn dieses, was für ein Bedürfniß?

Daß wir ein solches Bedürfniß haben, kann Niemand leugnen, schon darum nicht, weil nach Zeugniß der Geschichte alle Völker, wenigstens die nicht durchaus rohen, dieses Bedürfniß gefühlt und durch Religion zu befriedigen gesucht haben.

Dieses Bedürfniß ist auch von den vorzüglichsten Philosophen anerkannt und auf mannigfache Weise von ihnen zu befriedigen versucht worden.

Dieses Bedürfniß kann nun entweder ein physisches oder ein moralisches sein.

Zwar haben es Viele auch für ein politisches gehalten. Es ist aber für unwürdig zu halten, dieses anzuerkennen

und darauf einzugehen, weil es nur auf Täuschung und Lüge hinausläuft.

Es kommt nur darauf an, jene Bedürfnisse zu prüfen, um nach dieser Anleitung den Weg der Gotteserkenntniß zu bestimmen.

Zunächst scheint wohl das moralische Bedürfniß das Hauptmotiv zu sein, einen Gott zu glauben. Wenigstens finden wir, daß die meisten Völker Gott oder die Götter verehrt haben aus moralischen Zwecken, um nämlich das Laster abzuschrecken, den Staat oder das Volk zu schützen, die Tugend und das öffentliche Recht zu fördern, obgleich die Begriffe von Tugend und Laster oft sehr eigenthümlich waren.

Manche Völker hatten freilich auch eine so niedrige Idee von ihren Göttern, daß sie dieselben nur als Feinde und Dämonen verehrten, um sie zu begütigen und abzuhalten, ihnen zu schaden, und nicht mit Unrecht, vom christlichen Standpunkte aus zu urtheilen, sahen sie dieselben als feindliche Wesen an, oder war ihnen der Cultus derselben feindlich, indem sie diese Gottheiten durch Ausübung von Lastern, Prostitution, Völlerei, Kindesopfer &c. verehrten. Omnes dii gentium daemonia.

Das wahre, der sittlichen Natur des Menschen würdige, moralische Bedürfniß der Gotteserkenntniß, kann aber nur darin bestehen, daß uns diese eine Ursache oder ein Hülfsmittel zur Heranbringung, Erhaltung und Beförderung der Sittlichkeit ist. Kann uns dies die natürliche Gotteserkenntniß sein?

Allerdings ist die religiöse Gotteserkenntniß der wirksamste Hebel der Sittlichkeit. Aber die sittliche Vernunft gibt ihre Gebote und Verbote nicht, als nur insofern sie zu ihrem höchsten Sittlichkeitszweck erforderlich sind, und da sich ihr Bereich nur auf jene Gebote und Verbote beschränkt, so verbürgt sie keine Erkenntnisse, deren Inhalt sich nicht hierauf bezieht, und insbesondere kein Sein, das ihr von der theoretischen Vernunft nicht als nothwendig zu halten

verbürgt ist. Die sittliche Vernunft verdammt uns, wenn wir Böses thun, nicht nur erst dann oder nur insofern, als und inwiefern wir Gott erkennen. Sie verdammt den Menschen vielmehr schon durch sich selbst, durch ihr eigenes Ansehen, wenn er sich seiner selbst unwürdig macht. Eben so billigt, lobt und belohnt sie das Gute in uns und Andern nicht blos um Gottes willen, sondern auch schon um ihrer und des Guten selbst willen, weil es gut und mit ihren Vorschriften übereinstimmend ist.

Vom späteren christlichen Standpunkte auf dieses Verhältniß zurücksehend, erkennen wir darin die Liebe Gottes, der dadurch einen sittlichen Werth und eine innere Achtungswürdigkeit von vorn herein in uns gelegt hat, ohne sie blos durch willkürliche Gebote und zufällige Verhältnisse in uns begründen zu wollen.

Es ist also zu sagen, daß die Vernunft das moralische Bedürfniß der Gotteserkenntniß nicht erweiset. So werthvoll diese Erkenntniß auch für die sittliche Vernunft sein mag, so macht sie ihre Aussprüche doch nicht davon abhängig, und fordert zur Begründung derselben nicht die Erkenntniß des Daseins Gottes, weil sie auch ohne dasselbe schon verpflichtende Autorität haben, wenn sie gleich in der That zur Leitung des menschlichen Lebens und Geschlechtes im Allgemeinen nur schwach und ungenügend ist.

Ist es demnach ein physisches Bedürfniß, Gott zu erkennen? — Es gibt physische Bedürfnisse des Körpers und des Geistes. Offenbar kann hier nur von letzteren die Rede sein.

Physische Bedürfnisse des Geistes sind, ohne welche dieser die Functionen des ihm nothwendigen Verstehens und Begreifens nicht ausüben kann. Zu diesen Bedürfnissen gehören z. B. die Denkgesetze der Logik, die Axiome der Mathematik und viele Ideen und Gesetze in den Naturwissenschaften.

Zu diesen Bedürfnissen gehört nun auch die Gotteserkenntniß. Wir können das Dasein dieser Welt, die Ord-

nung und Zweckmäßigkeit, die in den unermeßlichen Räumen derselben herrscht, so weit wir diese durchdringen können, nicht begreifen, wenn wir nicht eine überaus mächtige und unermeßliche höchste Ursache dieses Daseins und dieser Ordnung annehmen.

Wir können uns selbst nicht begreifen, nicht erkennen, woher wir entstanden sind, warum wir vor allen andern lebenden Wesen einen solchen durchdringenden und weitgreifenden Geist, ein solches Gefühl für das Gute und Wahre in uns haben, wenn wir nicht eine überaus weise und heilige höchste Ursache dieser Dinge außer uns annehmen.

Wir können nicht begreifen, woher die Vorzüglichkeit des Menschen vor der übrigen Natur ist, warum diese mit so viel Nützlichkeit, Lieblichkeit und Annehmlichkeit ausgestattet ist, die nur blos dem Menschen zu Gute kommen, wenn wir nicht eine überaus gütige und fürsehende Ursache dieser Verhältnisse annehmen.

Mit einem Worte, wir begreifen weder unser Sein noch Wesen, weder unsern Geist, noch die uns umgebende Welt; wenn wir nicht eine allumfassende Ursache dieser Wirkungen annehmen.

Erheben wir uns wieder einen Augenblick auf den christlichen Standpunkt, so erkennen wir auch hier, daß die h. Schrift von den Heiden fordert, Gott aus seinen Werken zu erkennen, und es den Heiden zur Schuld anrechnet, dies nicht gethan zu haben.

Bei aller jener Erkenntniß ist aber auf dem natürlichen Standpunkte doch so viel Dunkel und Ungewißheit in dem Erkennen, namentlich in Ansehung der Fragen über die Unsterblichkeit, über das Glück der Bösen und das Unglück der Guten, das so oft Statt findet, über die oft so viele Leiden bereitende und zerstörende Uebermacht der Natur, über die Mittel, dem höchsten Wesen zu gefallen, daß sich daraus die Nothwendigkeit einer Offenbarung ergibt. Kant begründete daher auch das moralische Bedürfniß der Gotteserkenntniß, und schon den Verfasser des Buches Job beschäftigten diese Fragen.

Es gibt also ein physisches Bedürfniß, Gott zu erkennen.

Welches von den menschlichen Vermögen befriedigt aber dieses Bedürfniß?

Es ist offenbar, daß wir, um diese Frage zu beantworten, nur die Erkenntnißfähigkeiten des Menschen durchzugehen haben, nicht auch die übrigen Fähigkeiten.

Dieser Fähigkeiten sind nur drei, nämlich, um mit der niedrigsten anzufangen, die Einbildungskraft, der Verstand und die Vernunft.

Von diesen können wir die Einbildungskraft als Quelle zur Erkenntniß Gottes schon gleich ausschließen, weil sie nicht eigentlich erkennt, sondern nur Erkanntes und Erfahrenes entweder producirt oder reproducirt, ersteres, indem sie die schon anderswoher geschöpften Ideen und Erfahrungen zu neuen Ideen verbindet, letzteres durch das Gedächtniß.

Gott aber kann kein Geschöpf der Einbildungskraft sein, denn ein solches ist kein Bedürfniß und hat keine Nothwendigkeit für die Vernunft, weshalb sich die Vernunft auch für eine solche Erkenntniß durch nichts verbürgt und ihr keine Sicherheit und keine Gewißheit gibt.

Man sieht dies auch beispielsweise an den Göttern, die nur durch die Einbildungskraft entstanden und begründet sind, z. B. an der Vielheit, Mannichfaltigkeit und Willkürlichkeit der Götter der heidnischen Völker.

Dahin gehört auch der ontologische Gott, dessen Nichtigkeit oder Grundlosigkeit dargelegt zu haben, das Hauptverdienst der Kantischen Philosophie ist.

Es gehört ferner dahin der Gott der Idealisten und Pantheisten, als welcher nicht allein keine Nothwendigkeit des Denkens, geschweige des Seins, hat, sondern nur die Benennung einer Modifikation des Ich ist, insofern sich dieses nämlich als die Dinge außer sich setzend bewußt ist, und daher kein Wesen, keine Substanz, sondern nur eine Form oder Eigenschaft, und demnach etwas ganz Unselbstständiges und Abhängiges ist.

Gott kann auch keine Nothwendigkeit haben als Reproduction des Gedächtnisses oder der Ueberlieferung der Völker; denn das Gedächtniß und die profane Ueberlieferung kann auch Falsches in sich aufnehmen, weshalb hierbei immer auf die Urquelle zurückzugehen und diese zu prüfen ist.

Kann nun der Verstand eine Quelle der Erkenntniß Gottes sein?

Der Verstand erkennt und gewahrt nur das, was in den Sinn kommt, was er antrifft oder erfährt, oder was ihm vor Augen liegt.

Gott gehört aber nicht unter die erfahrbaren Dinge, weil er über ihnen allen hinausliegt. Wir treffen nichts in der Natur an, weder in der Innen- noch in der Außenwelt, was wir Gott nennen, und wenn wir es auch anträfen, so würden wir es doch nicht kennen, weil wir dazu keine Ideen und Begriffe haben, als welche der Verstand nur aus der Erfahrung abstrahirt. Wenn wir in dieser Welt etwas von Gott sehen, so ist das nicht er selbst, sondern es sind nur Spuren und Wirkungen Gottes. Aber der Verstand kann nicht beurtheilen, von welcher Ursache die Spuren und Wirkungen herrühren, sondern nur erkennen, daß diese etwas Wirkliches, etwas Gegebenes sind, was in die Sinne fällt und daß diese sie anregen, dies wahrzunehmen, als daseiend zu erkennen, und sie nach Maßgabe des Inhalts seiner Begriffe zu benennen.

Es gibt zwar auch Verstandesgötter, wie z. B. wenn der Mensch vor der Sonne oder einer großartigen Naturerscheinung sich in Bewunderung verliert und dabei stehen bleibt, und diese Erscheinung oder die hier wirkende, in die Sinne fallende Kraft unmittelbar Gott nennt. Dahin gehört auch die Verehrung der Krafterweisungen der menschlichen Natur, der Cultus der Genien und Heroen.

Offenbar kann aber darin, daß es gewissen Menschen nach ihrer Ansicht etwas Gott zu nennen beliebt, keine Nöthigung gefunden werden, einen Gott anzunehmen.

Weil nun Gott kein Gegenstand der Anschauung oder

der Wahrnehmung des äußern oder innern Sinnes ist, so kann auch der Verstand nicht das Mittel sein, Gott zu erkennen.

Ist denn die Vernunft das Princip der Erkenntniß Gottes?

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir ebenfalls uns darnach umsehen, welche die Gegenstände der Vernunfterkenntniß sind.

Der Bereich und die Fähigkeit der Vernunft besteht darin, die Ursachen der Dinge zu erforschen und die Zwecke unsers Handelns zu bestimmen *). In ersterer Hinsicht ist sie und nennt man sie die theoretische, und in Beziehung auf das Handeln die praktische Vernunft.

Die Thätigkeit der theoretischen Vernunft wird erregt, dadurch, daß sie, indem ihr vom Verstande eine Wirklichkeit bezeugt wird, und sie das Zeugniß desselben anzunehmen genöthigt ist, die Möglichkeit der Wirklichkeit aus einem wirklichen Grunde begreifen muß.

Indem wir aber ein Ding betrachten und es für wirklich halten, finden wir es bei einer spätern Betrachtung oft ganz verändert, so daß es unserm Sinne ganz andere Wahrnehmungen liefert, als früher, obwohl wir es noch für dasselbe Ding und beiderlei Wahrnehmungen für wirklich halten müssen. Diese Verschiedenheit der Wahrnehmungen begreifen wir in der Zeit, d. i. mit Hülfe des Begriffs von Zeit oder in dem Verhältniß ihrer Aufeinanderfolge, weshalb wir auch eine wirkliche Zeit annehmen müssen.

Die wichtigste Veränderung, die wir an den Dingen erfahren, sind die des Entstehens und Vergehens. Indem

*) Homo rationis est particeps, per quam consequentia cernit causas rerum videt earumque progressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras. *Cicero* de off. 1, 4. — Ratio videt, quae non sunt sub oculis, intelligit, quae non sunt sub literis, praesagit, quae futura tantum tempora remotaque loca aliquando repandent. *Gerson.*

wir nun das Entstehen im eigentlichen Sinne nehmen, als ein Hervorgehen oder sich Entwickeln aus einer Ursache, und nicht etwa blos in der Bedeutung des Zusammengesetzt-Gebautwerdens, finden wir, daß es nach Zeugniß der Erfahrung seinen Grund überall nur in einem Dinge von derselben Art hat, und daß jedes entstandene Ding durch seine Entstehung erst zu einer geeigneten Ursache von solchen Veränderungen wird, als wir von ihm erfahren. Jedes Ding ist demnach erst durch seine Entstehung die Ursache der uns erscheinenden Veränderungen geworden, und es ist nur von einem früheren derselben Art entsprungen. Um nun die Veränderungen der Dinge zu begreifen, werden wir rücksichtlich der verschiedenen Dinge auf eine unendliche Reihe von Wirkungen oder Abstammungen zurückgeführt.

Bei dieser Vorstellung kann sich aber die Vernunft nicht beruhigen; denn dies ist keine Befriedigung ihres Bedürfnisses, sondern eine Hinaufschiebung und Verweigerung desselben. Eine unendliche Aufeinanderfolge von gleichartigen Ursachen und Wirkungen zu erfassen, ist für die Vernunft unmöglich, weil sie dadurch nichts begreift, namentlich nicht, woher und wodurch die Ursache in Wirksamkeit gesetzt ist.

Da nun die Unendlichkeit einer Reihe weder durch Erfahrung erfaßt, noch von der Vernunft von vorn herein gesetzt werden kann, indem dadurch nichts erklärt und kein Bedürfniß befriediget wird, so muß sie, um zur Befriedigung ihres Bedürfnisses zu gelangen, einen andern Weg einschlagen.

Wo die Erfahrung nicht ausreicht, tritt die Forschung, die Speculation, ein. So wird denn auch hier die Reihe der entstandenen Dinge durch Speculation und die Ursache des ursprünglichen Entstehens der Dinge begreiflich gemacht, indem die Vernunft denkt und annimmt, daß zu irgend einer Zeit ein Ding von anderer Art, als in den vorhandenen Reihen vorkommt, und das nicht zuvor selbst entstanden ist, die Entstehung der Erstlinge aller dieser Reihen verursacht und so alle diese Reihen einmal angefangen hat.

Weil nun durch die Annahme unendlicher Reihen von immer wieder begründeten Ursachen die Vernunft nicht befriedigt wird, indem dies weiter nichts heißt, als alle hinlänglichen Ursachen der Veränderungen in der Sinnenwelt aufgeben, und weil die Vernunft, wie leicht einleuchtet, sich auch mit der Annahme nicht befriedigen kann, daß die Erstlinge der verschiedenen Reihen der Dinge von ungefähr entstanden sind, indem dies weiter nichts heißt, als sie seien ohne Ursache entstanden, oder es seien Wirkungen ohne hinlängliche Ursachen, so muß sie bei der Annahme der durch die Speculation gefundenen Urursache, welche die Reihen der veränderlichen Dinge einmal angefangen hat, stehen bleiben, und diese für wirklich halten, um daraus die Möglichkeit des Daseins der entstandenen Ursachen und so der Veränderungen in der Welt zu begreifen.

Indem nun aber die Vernunft eine solche Urursache für wirklich halten muß, muß sie zugleich nothwendig denken und halten, daß diese Urursache selbst das erforderliche Wesen einer Urursache habe, und daß sie im erforderlichen Verhältnisse zu den entstandenen Ursachen stehe.

Zunächst ist demnach die Urursache mit Nothwendigkeit als ein Wesen zu denken und für wirklich zu halten; denn eine Ursache ohne ein Verursachendes, ein Wirken ohne ein Wirkungsprinzip, eine bewirkende Ursache ohne einen Träger derselben anzunehmen, ist der Vernunft unmöglich. Die Ursache muß demnach ein Urwesen sein.

Dieses Urwesen muß demnach als Urursache durch sich selbst sein, d. h. den Urgrund in sich selbst und nicht in einem andern Wesen enthalten, weil sonst dieses die Ursache sein würde. Das Urwesen muß also absolut und unabhängig sein.

Das Urwesen muß ferner selbst nicht entstanden sein, oder selbst keinen Anfang haben, und als unabhängig in Ewigkeit bleiben und unveränderlich sein. Als absolut und unabänderlich muß es immer dasselbe sein, weil der Grund seiner Wesenheit unveränderlich ist, und diese unveränder-

liche Wesenheit des vorhergehenden Momentes der immerdar gleiche Grund der Wesenheit in dem folgenden Momente ist. Als unabhängig und unveränderlich gehen daher auch alle Bestimmungen dieses Wesens nur von ihm selbst aus, aber nicht in der Zeit, wie bei den gewordenen Wesen, sondern von Ewigkeit her. Es ist also auch absolut frei, d. h. von allen Bedingungen und Einflüssen der Zeit unabhängig.

Unter oder mit welchen Bestimmungen ist dieses Urwesen nun als Hervorbringer dieser Welt zu denken?

Wiewohl die Bestimmung zur Hervorbringung dieser Welt in dem Urwesen schon von Ewigkeit her gewesen sein muß, so kann doch, da die Selbstbestimmung oder Freiheit einem Wesen als Subjecte, und nicht als Objecte zukommt, dabei doch bestehen, daß es von Ewigkeit her einen Zeitpunkt zur Hervorbringung der Welt mitbestimmt und diese demnach erst in der Zeit zum Dasein gebracht habe. Die Ursache der Hervorbringung der Welt ist also das Wollen des Urwesens und zwar das eigentliche, d. i. freie Wollen.

Man muß aber die Entstehung der Welt und ihrer Dinge in der Zeit annehmen, weil sonst wieder unendliche Reihen von einzelnen Ursachen angenommen werden müßten, jenseits welcher dann wieder die Urursache anzunehmen sein würde, was aber dasselbe ist, als die Ursache nicht anzunehmen oder sie zu leugnen, indem es ein Widerspruch ist, eine unendliche Reihe und zugleich den Anfang einer sie bewirkenden Ursache zu setzen.

Wenn nun aber das Urwesen ein unveränderliches, freies, sich selbst bestimmendes ist, so ist es auch ein vernünftiges, sich seiner selbst und seiner Hervorbringungen und des Zeitpunkts derselben fortwährend bewußtes, und dann ist das Urwesen auch ein persönliches Wesen oder eine Person.

Das Urwesen ist nun auch nicht mehr eine physische Ursache oder ein solches Ding, sondern es ist nun, da es so viel höher steht, als irgend andere Wesen, die wir kennen, da es nicht abhängig, zeitlich, veränderlich, nicht Wirkung und Mittelursache, sondern absolut, ewig, unveränderlich

und Weltursache ist, das nicht einzelne kleine Veränderungen und Angelegenheiten, sondern das Ewige und Zeitliche und alle Theile der veränderlichen Welt mit seinem Bewußtsein und Wollen erfaßt, die höchste Ursache, das höchste Wesen, — Gott.

Die Vernunft muß aber nur Einen Gott annehmen, weil dieser Eine alle ihre Bedürfnisse befriediget, und sie sich daher nur für den einen verbürgt, abgesehen davon, daß die Annahme mehrer Götter, welche eine willkürliche wäre, sie wieder in große Ungewißheit und Verwirrung rücksichtlich der Entstehung der Welt bringen würde.

Auf diesem hier kurz angedeuteten Wege kommt die Vernunft an das Ergebniß des nothwendigen realen Daseins Gottes. Es ergibt sich daraus, daß Gott weder angeschauet wird, noch auch vermittelst angeborener Ideen unmittelbar erkannt, sondern speculativ durch die Vernunft erkannt und begründet ist.

Es kann deshalb die fernere Erkenntniß Gottes auch weder aus unmittelbarer Anschauung geschöpft, noch vermittelst angeborener Ideen gesetzt, sondern ferner auch nur aus den vorliegenden Wirkungen der Urursache oder des Urwesens durch die Vernunft abgeleitet werden, und auf diesem Wege erkannt, verbürgt und realisirt sie in der schon früher angedeuteten Weise die höchste Macht, Erkenntniß und Güte des Schöpfers.

Indem nun aber die Vernunft auch eine moralische Seite hat, so fordert sie, den von ihr geforderten und erkannten Gott so zu denken und anzunehmen, daß ihre Pflichtgebote damit bestehen können. Da der Mensch Gott als seinen Urheber erkennt, so muß er die Gebote seiner Vernunft als Gebote Gottes halten und zwar für freie Gebote Gottes. Die Vernunft muß daher annehmen, daß Gott das Gute wolle, und zwar alles Gute, was die Vernunft, deren Urheber er ist, fordern werde, wenn sie es erkännte, was aber Gott erkennt, weil er sich alles seines Wollens und Zwecksetzens bewußt ist. Wir müssen auch, damit der mo-

ralische Beweggrund des Wollens, die Achtung des Guten um seiner selbst willen, und folglich die Sittlichkeit selbst bestehe, annehmen, daß Gott den Menschen als moralisches Wesen deswegen schuf, weil er selbst das Gute liebt und achtet, d. i. heilig ist. Dieses sein heiliges Wollen ist absolute Freiheit und nicht blos relative, wie die menschliche, weil Gott nicht nach Art der Menschen den Reizen und Gegenreizen in seinem Wollen unterworfen ist, sondern alles, was er will, überall will, ohne daß Reize seinen Willen anziehen, und Gegenreize ihn zurückhalten.

Weil nun die Vernunft uns verpflichtet, die glückseligkeitsfähigen Wesen als Zweck und nicht als Mittel zu betrachten, und demnach auch ihre Glückseligkeit zu wollen als Zweck und nicht etwa blos als Mittel, so müssen wir, weil Gott heilig ist, auch von ihm annehmen, daß in ihm eine frei gewollte Liebe und Güte gegen andere Wesen sei.

Gott schuf die Welt uneigennützig, denn einem Wesen durch sich selbst kann seine Glückseligkeit nicht durch etwas außer ihm erhöhet werden. Sein Werk konnte daher nur

---

*) Wir führen hier eine wenig bekannte Stelle des h. Anselmus an, welcher seine Auslegung der Worte: *Decebat enim eum, per quem omnia, et ex quo omnia etc.* Hebr. 2, 10., also beginnt: Deus omnipotens si nullam penitus creaturam fecisset, in se ipso plene beatus esse potuit; quippe nullo indigens, sed sibimet usquequaque sufficiens. Volens autem ea summa bonitate creaturam beatificari, quod ipsius tantum cognitione et amore futurum erat, angelicas creaturas fecit a quibus laudaretur, non ut ei de laude eorum aliquid accresceret, sed ipsis. Porro eadem bonitate, ut laus imperfecta non esset, corpoream creaturam condidit, ac beatificare voluit. Hac de causa spiritum rationalem corpori induit, qualiter bene regendo ipsum, simul cum corpore in Deo beatificaretur, et ita laus Dei ab omni creatura plena esset. Inde est quod omnia laudare Deum dicuntur, dum rationales creaturae, angeli scilicet et homines, miram Dei potentiam et bonitatem tam in se, quam in caeteris creaturis mirantur et laudant. *Opera S. Anselmi ed. Gerberan.* p. 546.

für seine Geschöpfe einen Zweck haben, und weil der Mensch sich als Vernunftwesen, als Zweck halten muß, so muß er auch annehmen, daß auch Gott ihn als Selbstzweck gewollt habe, d. h. daß Gott den Menschen nur um des Menschen willen und zwar zu dessen Glückseligkeit geschaffen habe, und zwar zu einer solchen, die entspringt aus dem Bewußtsein frei errungener Sittlichkeit. Alle anderen Geschöpfe dieser Welt können als vernunftlose Wesen nur den Rang des Mittels haben.

Weil ich mir selbst Zweck bin, und zwar sittlicher Zweck und nur in der Sittlichkeit glückselig sein kann, und nur dazu von Gott geschaffen bin, so verbürgt mir die Vernunft ein Leben nach dem Tode, ein Leben in der Ewigkeit, weil ich nur dann meine Sittlichkeit behaupten und vollenden kann. Dieser Glaube stammt von Gott selbst durch meine Erkenntniß seiner nothwendigen Absichten mit mir und durch die Einrichtung meines Wesens, die nur unter der Bedingung dieses Glaubens jene Absicht nicht vereitelt. Der Tod aber, wie er auch immer entstanden oder worin er auch immer begründet sein mag, ist ein vorzügliches Mittel zur Behauptung der Sittlichkeit.

Erwägen wir alle diese Verhältnisse zu Gott, so entsteht in uns die Religion, und wir nennen Gott unsern Vater. Die Vernunftmoral wird erhöhet und veredelt zur theologischen und religiösen, und gekräftiget.

Daher wird in der h. Schrift auch von den Heiden gefordert, Gott zu erkennen, ihn zu verehren und zu lieben und sein Gesetz, welches ihnen ins Herz geschrieben, zu beobachten.

Auch die Glückseligkeit des Menschen wird durch die Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zu ihm gesteigert, veredelt und gesichert. — Aber wir fehlen oft und mannichfach! Was wird uns dafür werden?

Hier zeigt sich klar das Bedürfniß einer Offenbarung.

Diese Grundzüge der natürlichen Theologie sind nicht Einbildungen und Dichtungen, denn sie sind nicht willkührlich, sondern nothwendig gemacht, auch nicht nur subjec-

tive Anschauungen und Wahrnehmungen sinnlicher Dinge und Verhältnisse, sondern nothwendige Grundlagen, um das Sein oder die Wirklichkeit, die wir haben, halten, annehmen und begreifen zu können.

In der Erforschung der Erkenntnißkräfte des Menschen haben wir bisher nur die Vernunft als Prinzip der Erkenntniß Gottes erkannt. Sehen wir aber auf die sonstigen Bemühungen und Vorgebnisse hin, auf die man diese Erkenntniß sonst noch bauet, so finden wir als Quelle der Gotteserkenntniß oder als eigenes Vermögen derselben noch das sogenannte Gottesbewußtsein vielfach angegeben und aufgestellt. Nicht leicht wird man aber dieses Vermögen irgendwo in seiner Eigenthümlichkeit und Besondernheit von den übrigen Vermögen beschrieben, sondern immer nur vorausgesetzt finden. Wenn es mit irgend einem der menschlichen Geistesvermögen verwandt ist, so muß es wohl zunächst zu dem Bewußtsein überhaupt gehören.

Das Bewußtsein kann sich nur auf ein Object beziehen, dessen man sich durch Erfahrung oder Wahrnehmung bewußt geworden ist. In Beziehung auf das Subject ist Bewußtsein der Zustand des Gewahrseins des Objectes, nicht nur als eines seienden und auf solche Weise seienden, sondern als eines besondern. Nun wird aber Gott selbst niemals wahrgenommen. Niemals erscheint uns etwas, von dem wir befugt sind zu sagen: das ist Gott. Da nun Gott nicht eine angeschaute Vorstellung ist, so gibt es auch kein unmittelbares Gottesbewußtsein, sondern, was von Gott zum Bewußtsein kommt, ist kein Wissen des Objectes Gott, sondern nur das Wissen einer subjectiven Vorstellung dieses Objectes. Es kann daher auch kein Gottesbewußtsein geben, das als Erkenntniß Gottes dienen oder die Stelle desselben vertreten kann.

Zwar begründet man das Gottesbewußtsein durch eine angeborene Idee der Vernunft. Eine solche Idee ist aber ein Unding, denn die Vernunft bildet ihre Ideen nach denen des Verstandes, weil nur dieser das Vermögen des unmit-

telbaren Erkennens und Wahrnehmens ist; die Vernunft aber beurtheilt und begründet die Erkenntnisse und Wahrnehmungen des Verstandes und bildet sich daraus ihre Ideen, z. B. der Kraft, des Grundes, der Freiheit ꝛc., weshalb denn auch in den verschiedenen Sprachen die moralischen Ideen und Begriffe mit Namen belegt sind, die ursprünglich nur eine sinnliche oder Verstandesbedeutung haben. Der Verstand trifft nun aber in dem Kreise seines Erkennens niemals ein Ding oder Wesen an, welches die Vernunft als Gott, d. h. als die Urursache dieser Welt und ihrer Dinge ansehen und begründen, oder wodurch ihr Bedürfniß, die Welt zu begreifen, befriedigt werden kann. Die Vernunft kann sich daher aus den Verstandesbegriffen keine Idee des höchsten Wesens bilden, sondern kann diese nur durch die Veranlassung der Befriedigung ihres Bedürfnisses zu begreifen aus sich entwickeln und fortbilden.

Was würde auch die Idee Gottes nützen, oder welche Bürgschaft gibt sie, daß wir mit derselben Gott finden würden? Höchstens würden wir mit ihr nur den ontologischen Gott finden, der nicht ein Gott, nicht eine wirkliche Ursache der Welt, sondern nur ein Bild ist, das der Verstand hinmalt, indem er die Züge von der Vernunft entlehnt. Dieser Gott hat außer dem Begriffe oder in dem Bereiche der Wirklichkeiten gar keine Nothwendigkeit und daher auch gar keine Existenz, oder, seine Existenz ist nicht die einer objectiven Realität, ja nicht einmal hypothetisch, sondern nur die eines subjectiven Bildes und blos imaginär. Für die Vernunft ist der Begriff ganz gleichgültig, indem sie zu der Bildung desselben kein Bedürfniß und keinen Antheil daran hat.

Betrachten wir nun ferner das Verhältniß der Vernunft zur Erkenntniß Gottes von der praktischen Seite, so erkennen wir, wie es für die Darbringung und Beförderung der Religion weit zweckmäßiger ist, daß Gott a posteriori oder durch die leitende Idee des Grundes, als daß er a priori, d. i. durch die Idee Gottes gefunden werden wollte.

Denn durch die Befriedigung jenes physischen Bedürfnisses zu begreifen, werden wir viel mehr und viel näher zu Gott hingebracht und Andere zu ihm hinzuführen bewogen, als wenn wir ihn wie eine bloße dürre und kalte Nothwendigkeit des Denkens, etwa wie eine Zahlen- oder Raumanschauung, im Kopfe hätten. Wir ersehen dann daraus, wie Gott sich nicht aufdringt, wie er den Menschen von vorn herein als freies Wesen hinstellt und achtet, wie er uns keineswegs als bloße Mittel betrachten will, sondern uns selbst erst als Selbstzwecke und moralische Wesen betrachten lehrt, damit wir ihn nicht blos fürchten, sondern vorzüglich auch achten und lieben lernen. Auch ist nur in jener Weise, wie gesagt, der Beweis des realen und substanzialen Daseins Gottes zu führen, während wir bei der angeborenen Idee Gottes stets nur in dem Kreise der Annahme eines nur idealen und zufälligen Daseins gebannt bleiben, denn so wenig unser Denken ein Sein begründet, so wenig beweiset auch die Nothwendigkeit des Denkens eine Nothwendigkeit des Seins. Alles nothwendige und wirkliche Sein muß als solches unabhängig von unserm Denken, d. h. durch die Nothwendigkeit der Sache an sich bewiesen werden. Kein Richter wird auch nach seiner vorgeblichen Nothwendigkeit des Denkens verfahren dürfen, wo nicht die Wirklichkeit der Sache an sich erwiesen ist, d. h. wo er nicht die Sache nach äußerlichen, von ihm unabhängigen Gründen für wirklich halten muß.

Auch die Offenbarung Gottes will, daß die Menschen Gott suchen (Apostelg. 17, 27. Hebr. 11, 6.), und zwar ihn zu erkennen suchen, nicht durch die Idee Gottes in ihnen, sondern durch die Betrachtung seiner Werke (Röm. 1, 20. Apg. 17, 24—26. Weish. 1, 6—9.). Die Offenbarung selbst kann auch keinen Halt in der angeborenen Idee Gottes finden. Gott hat uns zuvor geliebt; er nähert sich uns und sucht uns zuerst; seine Offenbarung ist Gnade und freie Erbarmung; diese Wahrheiten begründen sich weit besser, ja vielmehr nur in unserm Gemüthe, wenn wir Gott außer

uns suchen und finden, als wenn wir uns seiner als einer angeborenen Idee in uns bewußt sein wollen. Haben wir die Idee Gottes in uns, so würden wir uns vermessen, und uns auch wohl erlauben dürfen, die Offenbarungen Gottes nach dieser Idee zu beurtheilen, auszuwählen oder zu kritisiren, wie denn auch alle, die an dieser Idee laboriren, die Offenbarungen als göttliche zu verwerfen und sie nur für menschliche zu halten, oder sie darum ferner umzugestalten und umzudeuten pflegen.

Möchte man nun zwar wohl sagen, daß die Art und Weise, wie wir durch die Vernunft zur Gotteserkenntniß gelangen, nur sehr kümmerlich und beschwerlich sei, so ist dies einzuräumen. Aber einerseits scheint es in dem Plane und der Absicht Gottes zu liegen, daß der Mensch alles, was er ist, weiß und hat, so viel möglich auch sich selbst verdanken soll. Der Mensch erhält nicht Wohnung, Nahrung, Kleidnng ohne wesentliche Zuthat seines Fleißes, und je höher seine Bildnng steigt, je mehr er sich über den rohen Naturzustand uncivilisirter Völker erhebt, desto mehr wachsen auch die Bedürfnisse seiner Intelligenz, seines Wollens und Begehrens. So soll denn auch der Mensch die Erkenntniß Gottes und des Verhältnisses der Welt zu demselben seinem eigenen Geiste nicht als zufällige Erfahrung, sondern als wesentliches Bedürfniß desselben verdanken, und dadurch eine tröstende, beruhigende, erhebende Weltanschauung gewinnen. Andererseits läßt sich Gott nicht unbezeugt in dem Laufe der Geschichte überhaupt, wie des menschlichen Lebens insbesondere, und nicht allein durch zufällige Dazwischenkunft seiner Fürsehung, sondern auch durch ausdrückliche Offenbarung, so wie auch durch großartige dauernde Anstalten und Einrichtungen mit dem Zwecke, seine Erkenntniß, seinen Willen, seine Gnade und Güte mitzutheilen und zu vermitteln, und die Vernunft gebietet, diese Anordnungen und Maßregeln zu beachten und zu prüfen, und sie entsprechenden Falls zur vollkommeneren Erreichung ihrer Zwecke anzuwenden und zu benutzen. Auch hier muß der Mensch wiederum selbst-

thätig und selbstständig sein, und unter den mancherlei nicht übereinstimmenden Anstalten und Offenbarungen die Wahrheit suchen und wählen, damit auch hier die Erkenntniß freies, sittliches Verdienst sei. In diesem Geiste ist ja auch die ganze christliche Heilsordnung durchgeführt. Dem Menschen werden die Gnade und die Mittel des Heils angeboten und verliehen: sie anzuwenden und das Heil anzunehmen, hängt von ihm selbst ab, und es wird ihm nur zu Theil, wenn es durch treue Mitwirkung von seiner Seite auch sein eigenes Werk ist.

Noch immer werden neue Kräfte in der Natur oder neue Wirkungen derselben, so wie neue Pflanzen und Thiere, entdeckt. Statt dadurch die Grenzen zu finden und zu erreichen, erweitert sich vielmehr dadurch der Gesichtskreis des Naturgebiets, so daß immer weitere und neue Gebiete und Kräfte erblickt und geahnt werden. So zeigt sich Gott schon in dem kleinem Bereiche der sichtbaren irdischen Natur gleichsam unendlich und unerschöpflich. Die Weisheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Anordnung derselben, namentlich die große Kraft und Wirksamkeit von so kleinen und unscheinbaren Ursachen, daß diese darüber Jahrtausende lang unerkannt und verborgen blieben, wie z. B. beim Dampfe, beim elektrischen und magnetischen Strom, die unerschöpflichen Anwendungen der so wunderbar einfachen Potenzen der Schwerkraft, des Hebels, der Flüssigkeiten in der Mechanik, bezeugen fortwährend und bekräftigen von Tage zu Tage immer deutlicher und nachdrücklicher eine Weisheit des Urhebers und eine Güte desselben gegen die Menschen, welche diese Kräfte nicht schaffen und hervorbringen, sondern nur entdecken, vereinigen und anwenden, deren Augenfälligkeit und Wirksamkeit es von Tage zu Tage unentschuldbarer machen, ihn und sein unsichtbares, ewiges, unbegreifliches Wesen zu verkennen. Mögen auch Astronomen und Anatomen behauptet haben, niemals etwas wie Gott durch den Tubus erblickt oder unter dem Secirmesser gefunden zu haben: sie haben Recht, aber sie sind bethört und verblendet, so große und

so weisheits- und wundervolle Wirkungen, unendlich erhabener und unbegreiflich vollkommener als alle Arbeiten Vaucanson's, Kempeler's, Arkwright's, Watt's 2c., vor sich zu haben, ohne eine hinlängliche, die Vernunft befriedigende Ursache derselben anerkennen zu wollen. Alphons X., der Sohn des heil. Ferdinand, König von Castilien und in Deutschland, pflegte als Astronom wohl zu sagen, daß, wenn Gott ihn bei der Weltschöpfung zu Rathe gezogen hätte, Manches viel zweckmäßiger hätte eingerichtet werden können. Was würde er aber gesagt haben, wenn er hinterher das Kopernikanische System, die Kepler'schen Gesetze und die Newton'schen Entdeckungen kennen gelernt hätte? Nachdem Hegel einige Jahre zuvor bewiesen hatte, daß zwischen Mars und Jupiter kein Planet existiren könne, entdeckte Piazzi am 1. Januar 1801 die Ceres und jetzt kennt und nennt man bereits 9 Planeten zwischen jenen beiden. Sei daher jeder bescheiden. Vergleicht man das Feld des Wissens eines Humboldt, Savigny, Liebig, Gesenius, Böckh, Joh. und Joh. von Müller, Endlicher 2c., mit den Feldern ihres Nichtwissens, und erwäge den Ausspruch Baco's: Philosophia obiter hausta a Deo abducit, funditus (!) hausta ad Deum adducit, wer möchte dann nicht in Betrachtung der schon hier offen liegenden Tiefen der Weisheit und Macht des Schöpfers einstimmen in den bewundernden Ausruf des Weltapostels, Röm. 11, 33—36.!

Die Gymnasien in Oesterreich.

Die österreichische Regierung hat das Unterrichtssystem, welches sie so lange aufrecht erhalten, in Folge der Märzereignisse verlassen, und läßt es sich in hohem Grade angelegen sein, das Unterrichtswesen im Kaiserstaate auf neue Prinzipien zu bauen. Es fehlt nicht an Lehrplanen, Rath-

schlägen und Gutachten über diese sehr wichtige Frage. Aber so nothwendig ein solcher Plan auch sein möge, der Geist ist es, welcher lebendig macht, und die herrlichsteu Pläne bleiben werthlos, wenn es an den geeigneten Kräften fehlt, den rechten Standpunkt ausfindig zu machen und denselben auszuführen. Wir können nur wünschen, daß es der österreichischen Staatsregierung gelingen möge, die Nachtheile zu vermeiden, welche aus dem Schulwesen in Baiern und in Preußen hervorgegangen sind. Jedweder Lehrplan, welcher sich auf den bloßen Unterricht beschränkt und die Jugend nicht zugleich auch erzieht, sie zur reinsten und höchsten Sittlichkeit heranbildet, ist vom Bösen und führt zu Bösem, und jedweder Lehrplan, der das Christenthum ignorirt, oder nebenher nur berücksichtigt, führt früher oder später zum Verderben. — Da das bisherige Unterrichtswesen ist Oesterreich der Geschichte fast verfallen ist, so glauben wir, wird ein Bericht über den österreichischen Gymnasialunterricht, wie er bisheran war, als eine Urkunde zur Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland nicht ohne Interesse für unsere Leser sein.

---

1. Einrichtung der Gymnasien.

Alle österreichischeu Gymnasien haben sechs Klassen. Die vier niederen heißen Grammatikal-, die zwei höheren Humanitäts-Klassen. Man zählt dieselben von unten auf: die erste, zweite, dritte, vierte Grammatikal-, die erste, zweite Humanitäts-Klasse. Nach Beendigung des Studiums in der zweiten Humanitäts-Klasse hat der Schüler den ganzen Gymnasialkursus vollendet.

Diese Eintheilung schreibt sich noch von den Jesuiten her, denen bis zum Jahre 1774 fast alle Gymnasien in Oesterreich anvertraut waren.

Von ihnen stammt auch die Einrichtung her, welche seit 1818 in Oesterreich wieder Statt findet, daß der Gym-

nasialunterricht von Klassenlehrern ertheilt wird, daß also jede Klasse des Gymnasiums einen Lehrer hat, welcher in allen Gegenständen des Gymnasial-Studiums Unterricht ertheilt (blos der Religionsunterricht ist hiervon ausgenommen, indem er für alle Klassen von einem einzigen Religionslehrer ertheilt wird), daß ein solcher Klassenlehrer mit seinen Schülern durch alle Klassen des Grammatikal- oder Humanitäts-Kursus aufsteiget, und nach Beendigung desselben zu der ersten Klasse wieder zurückkehrt.

Jedes Gymnasium hat also vier Grammatikal- und zwei Humanitätslehrer, von welchen jene vier, diese zwei Jahr dieselben Schüler stufenweise höher steigend unterrichten.

Eine Zeit lang hatte man diese Einrichtung verlassen, und statt der Klassenlehrer Fachlehrer eingeführt, wie sie gegenwärtig in vielen deutschen Gymnasien sich finden; aber 1818 kehrte man zu der alten Ordnung wieder zurück.

Außer den sechs ordentlichen Lehrern und dem Religionslehrer, haben auch manche größere Gymnasien noch einen Adjunkten, welcher, wie das Wort sagt, ein wirklicher Hülfslehrer ist. Den letzten ausgenommen, werden alle vom Staate mit dem Titel „Professor" beehrt.

Die Stelle eines Schreibmeisters wird durch den Schreibmeister an der Hauptschule (deutschen Schule) versehen, der gegen eine besondere Remuneration wöchentlich durch zwei Stunden den Unterricht in der Kalligraphie für diejenigen Gymnasialschüler zu ertheilen verpflichtet ist, welche demselben freiwillig beiwohnen wollen.

Diesem gesammten Lehrerpersonal von acht oder neun Personen ist unmittelbar ein Präfekt vorgesetzt. Der Präfekt ist im Allgemeinen zur Aufsicht über Lehrer und Schüler da, und nur wenn ein Lehrer erkrankt oder sonst rechtmäßig verhindert ist, dessen Stelle zu vertreten, und Unterricht zu geben schuldig, so lange freilich nur als ihn dieser Unterricht nicht an der allgemeinen Aufsicht über das Schulwesen hindert. Diese allgemeine Aufsicht erstreckt sich vor-

züglich auf genaue Befolgung aller vorgeschriebenen Gesetze auf den Wandel und Fleiß der Lehrer, auf die Erhaltung der guten Ordnung und der Schulzucht. Am Ende jedes Schuljahres soll er eine geheime aber genaue und wahrhafte Nachricht über die Gelehrsamkeit, den Fleiß und das sittliche Betragen der Lehrer an den Direktor (von welchem unter mehr) einschicken. Jeden Monat soll er jede Klasse visitiren und eine Prüfung halten lassen, wobei ihm ein Verzeichniß der den Monat hindurch abgehandelten Gegenstände und eine von den Schülern verfertigte Ausarbeitung vorgelegt werden muß.

Der Präfekt selbst aber steht unmittelbar unter dem Direktor des Gymnasiums, an welchen er über den Zustand der Anstalt, wie schon gesagt ist, berichten muß.

Des Direktors Hauptpflicht ist, dafür zu sorgen, daß das Gymnasium immer in einem blühenden Zustande erhalten werde. Zu dem Ende muß er sich mit allen, die Gymnasien betreffenden, Vorschriften genau bekannt machen, dieselben in ein eigenes Buch eintragen, und ihnen gemäß die Aufsicht führen über den Präfekt, die Professoren und die Schüler.

Besonders hat er darauf zu sehen, daß der Präfekt alle seine Pflichten genaue erfülle, daß er die vorgeschriebenen Berichte und Aktenstücke zur gehörigen Zeit einliefere, nämlich eine Tabelle über den Personalstand der Lehrer, nach einem vorgeschriebenen Formular; ein Verzeichniß der neu aufgenommenen Gymnasialschüler; einen versiegelten Bericht über die Professoren des Gymnasiums nach dem vorgeschriebenen Formular, die Aktenstücke der Semestral-Prüfungen, nach eigenen dazu vorgeschriebenen Formularen. Er muß auch dafür sorgen, daß der Präfekt die zum Archiv des Gymnasiums gehörigen Bücher, wozu auch eine Geschichte der Anstalt gehört, genau fortführe. Ihm hat der Präfekt, wenn ein Lehrer in eine langwierige Krankheit verfällt, einen Supplenten vorzuschlagen, welchen er, wenn er ihn tauglich findet, provisorisch mit dem Lehramte beauftragt.

Zur Oberaufsicht des Direktors über die Professoren und Schüler gehört es, daß er von Zeit zu Zeit unvermuthet dem Schulunterricht beiwohne, und dabei Acht habe, ob irgendwo Gebrechen vorkommen, worauf er sogleich den Präfekt oder auch den Professor aufmerksam machen muß. Er hat auch Zwistigkeiten zwischen den Professoren und dem Präfekte beizulegen.

Vermöge der Oberaufsicht über die Schüler entscheidet der Direktor in zweifelhaften, durch die Schulvorschriften nicht vorgesehenen Fällen über die Aufnahme eines Schülers in das Gymnasium, über die Zulassung der zu spät Kommenden u.s.w. Ohne seine Genehmigung kann kein Schüler feierlich vom Gymnasium ausgeschlossen werden.

Er hat insbesondere die Semestral-Prüfungen zu leiten und darauf zu sehen, daß die Zeugnisse mit vernünftiger Strenge abgewogen werden; eben so hat er den Vorsitz bei der Prämien-Vertheilung am Ende des Schuljahres.

Nach jeder Semestral-Prüfung berichtet er über den Zustand des Gymnasiums an die Behörde und schließt die Aktenstücke der Prüfung bei.

2. Lehrgegenstände und Lehrplan.

Die Lehrgegenstände der österreichischen Gymnasien sind: Religion, Lateinische Sprache, Griechische Sprache, Mathematik, Geographie und Geschichte.

Der Unterricht in der Naturgeschichte und der Naturlehre hat seit 1819 gänzlich aufgehört, nachdem er einige Jahre lang bestanden hatte.

Unterricht in der deutschen Grammatik wird gar nicht ertheilt, weil man voraussetzt, daß der Kursus der deutschen Schule hierin alles Nothwendige schon geleistet haben müsse, wenn der Schüler in das Gymnasium eintrete. Der Unterricht in der Grammatik erstreckt sich daher in den vier Grammatikal-Klassen nur auf die lateinische und griechische Sprache. Jene wird von den ersten Elementen an in der ersten Grammatikal-Klasse gelehret, und der Unterricht steigt

stufenweise durch alle vier Jahre des Grammatikal-Kursus. Diese wird erst in der dritten Grammatikal-Klasse zu lehren angefangen, und der Unterricht wird durch die folgenden vier Jahre, also die zwei Humanitäts-Klassen mit eingerechnet, fortgesetzt.

Der Unterricht in der lateinischen Sprache verwandelt sich im fünften Jahre, also in der ersten Humanitäts-Klasse in eine Anleitung zum Stile, welcher durchaus in lateinischer Sprache gegeben wird, obschon auch deutsche Ausarbeitungen gemacht werden. Hierbei kann denn jeder Professor, wie auch schon früher in den Grammatikal-Klassen beim Unterricht in der lateinischen Grammatik, über die deutsche Sprache, welche, wie ich schon bemerkte, ex professo nicht gelehrt wird, überall, wo er es nützlich oder nothwendig glaubt, das Erforderliche anbringen.

Geographie und Geschichte werden durch alle Klassen gelehrt. Der Unterricht in denselben ist so geordnet, daß in der ersten Grammatikal-Klasse aus der Geographie die Einleitung und nebst der Lehre von der Erdkugel eine kurze Uebersicht von Europa; in der zweiten die Geographie und Geschichte des österreichischen Kaiserstaats, in der dritten und vierten die Geschichte und Geographie des übrigen Europa, in der ersten Humanitäts-Klasse die übrigen Welttheile kurz abgehandelt, die alte Geographie und Geschichte aber in der ersten Humanitäts-Klasse und zwar nicht mehr in deutscher, sondern in lateinischer Sprache vorgetragen werden.

Der Unterricht in der Mathematik beschränkt sich in den vier Grammatikalklassen blos auf die Arithmetik. Die Algebra wird in der ersten Humanitätsklasse angefangen und zwar in lateinischer Sprache vorgetragen, so wie alles, was aus der Geometrie dort vorkommt.

3. Schulstunden, Ferien, Vertheilung der Zeit.

Das Schuljahr der Gymnasien fängt den dritten oder, wenn auf diesen Tag das Allerseelenfest fällt, den 4. November an und schließt den 14. September.

Für den täglichen Unterricht sind vier Stunden, zwei Vor- und zwei Nachmittags bestimmt.

Der ganze Donnerstag aber und der Dinstags-Nachmittag sind Ferien, ausgenommen, wenn in der Woche außer den genannten zwei Tagen ein Feiertag ist, denn in diesem Falle wird am Dinstage auch Nachmittags Schule gehalten.

Außer den vom 15. September bis Allerheiligen bestimmten Herbstferien, sind Ferien: a) die Weihnachtsferien vom Christtage bis zum neuen Jahre; b) die drei Faschingstage; c) die Osterferien von der Mittwoche vor bis zum Dinstage nach Ostern. Endlich hat auch der Rektor der Universität oder des Lyceums, oder, wo dieser nicht besteht, der Direktor des Gymnasiums das Recht, an einigen wenigen Tagen Vakanz zu geben.

Während der Ferienzeit soll übrigens die Jugend durch aufgegebene Arbeiten beschäftigt werden.

Repetitionsstunden außer den gesetzlichen Schulstunden, wie sie ehemals bei den Jesuiten üblich waren, sind nicht vorgeschrieben. Es bleibt den Eltern überlassen, wie sie ihre Kinder außer den vier Schulstunden täglich zum Studiren anhalten wollen.

Ein Gymnasiallehrer in Oesterreich hat also wöchentlich 18 Stunden zu geben. Diese sind auf die Lehrgegenstände folgender Maßen vertheilt.

Auf den Religionsunterricht kommen in jeder Klasse wöchentlich zwei Stunden, außer einer sogenannten Exhortation an Sonntagen.

Auf die lateinische Grammatik kommen in der ersten Klasse wöchentlich 11 Stunden, in der zweiten 10, in der dritten 9, in der vierten 9 Stunden.

Auf den Unterricht im Stil in der ersten Humanitätsklasse 10 Stunden, in der zweiten auch 10.

Auf Geographie und Geschichte in jeder der 4 Grammatikalklassen wöchentlich 3 Stunden, in jeder der beiden Humanitätsklassen 2 Stunden.

Auf die griechische Sprache in der dritten und vierten Grammatikalklasse und in den zwei Humanitätsklassen wöchentlich 2 Stunden.

Auf die Mathematik durch alle Klassen wöchentlich 2 Stunden.

4. Prüfungen.

Monatlich wird in jeder Klasse eine Hauptprüfung gehalten, wobei nebst dem Professor der Gymnasialpräfekt immer, und wenn der Direktor im Orte ist, manchmal auch dieser erscheinen soll.

Die Prüfung erstreckt sich so viel als möglich auf alle Lehrgegenstände und über alle Schüler. Den Stoff der Prüfung bestimmt der Präfekt, welcher auch die Schüler aufruft; der Professor aber nimmt die Prüfung vor.

Die am Ende des Semesters festgesetzte Prüfung wird öffentlich gehalten. Zu dieser werden aber nur diejenigen Schüler zugelassen, welche sich in allen Gegenständen ausgezeichnet und das Zeugniß der ersten Klasse verdient haben. Sie soll also mehr eine Gelegenheit für die besseren Schüler sein, ihre Fortschritte öffentlich an den Tag zu legen und sich schon früh ihren Vorgesetzten zu einem guten Vertrauen zu empfehlen.

Diejenigen Schüler, welche zu den öffentlichen Prüfungen nicht zugelassen werden, haben eine eigene Prüfung vor dem Präfekte und Direktor zu machen, wobei darauf gesehen wird, welche Fortschritte ein jeder in dem halben Jahre gemacht habe, daß am Ende des Jahres daraus entschieden werden könne, welche zum Vorrücken in eine höhere Klasse geeignet seien oder nicht, und welche vom Studiren ganz entfernt werden müssen.

Bei diesen Semestral-Prüfungen hat der Lehrer die Fragen zu stellen; es steht aber auch dem Direktor frei, dergleichen aufzugeben.

Es ist verboten, ohne Bewilligung der Landesstelle zu einer außerordentlichen Prüfung irgend einen Jüngling zu

einer andern als der öffentlichen Prüfungszeit zu prüfen; eben so ist verboten, einem Geprüften ohne Bestätigung des Studien-Direktors ein Zeugniß auszustellen, so daß ohne Bestätigung kein Zeugniß bei einem öffentlichen Gebrauche von Kraft sein kann. Endlich ist auch jedem Professor verboten, mit irgend einem Jünglinge, der nicht bei ihm die Schule in der vorgeschriebenen Ordnung besucht hat, sondern von einer Lehranstalt zur andern, um ein Zeugniß zu erschleichen übertritt, auch mit demjenigen, der vor der Prüfung den Beweis, die Prüfungen aus den unmittelbar vorhergehenden Lehrgegenständen ordentlich bestanden, und das Unterrichtsgeld bezahlt zu haben, oder da von befreit zu sein, nicht beibringt, eine Prüfung vorzunehmen.

5. Zeugnisse. Schulpreise.

Vor dem Ende eines jeden Semesters treten alle Lehrer desselben Kursus mit dem Gymnasial-Präfekte zusammen, um über die Zeugnisse sich zu vereinigen. Bei Ertheilung der Zeugnisse wird auf die Fortschritte, den Fleiß und die guten Sitten des Schülers gesehen.

In Ansehung der ersten ist das Urtheil eines jeden Lehrers, wenn der Präfekt damit einverstanden ist, für sein Fach entscheidend. Sind beide nicht einverstanden, so entscheidet der Direktor. Es werden daher die Fortschritte in jedem vorgeschriebenen Lehrgegenstande einzeln bezeugt. In Ansehung der zwei letzteren Stücke aber kann ohne Bezeichnung des einzelnen Gegenstandes nur eine Note für jeden Schüler Statt haben, und es kommt bei diesen Stücken nicht so viel auf das Urtheil einzelner Lehrer, als auf die Vereinigung der Urtheile aller Lehrer mit dem Präfekt, und im Falle eine gänzliche Vereinigung nicht Statt findet, auf die Enscheidung des Direktors an.

In Ansehung der Fortschritte gibt es in den Zeugnissen drei Klassen. Doch hat die erste Klasse wieder drei Stufen, nämlich: classis prima cum eminentia, classis prima accedens ad eminentiam und classis prima.

Um zu einer höhern Schulklasse*) aufgenommen zu werden, ist erforderlich, daß ein Schüler im Latein und in der Religion die erste Klasse des Zeugnisses erlangt habe. In andern Gegenständen darf er eine dritte Klasse haben, aber nur dann, wenn er außer diesem in allen übrigen Gegenständen die erste Klasse hat.

Die Prämienvertheilung wird auf folgende Weise bestimmt: Die Versammlung der Lehrer und des Präfektes mit dem Direktor erklärt sieben Schüler aus jedem Kurse, wenn sich fünfzig oder noch mehr darin finden; wo weniger, jedoch mehr als dreißig sind, fünf, und wo unter dreißig sind, drei Schüler für die vorzüglichsten der Klasse, und zwar nach den angegebenen Rücksichten: Fortschritte, Fleiß, Sittlichkeit.

Von sieben Schülern nun gebühren den drei ersten Prämien, den übrigen das Accessit, von fünf Schülern den zwei ersten Prämien, den drei anderen das Accessit, und von drei Schülern dem ersten ein Prämium und den zwei anderen das Accessit.

Wenn die Anzahl der Schüler wenigstens zehn ist, kann ein Prämium ohne Accessit vertheilt werden, wenn sich einer besonders ausgezeichnet hat.

Die Prämien selbst sollen in brauchbaren, nützlichen, sauber gebundenen und mit dem Namen desjenigen, der sie zur Belohnung und als bleibendes Eigenthum erhält, bezeichneten Büchern bestehen. Sie müssen von dem Direktor genehmigt werden.

Bei der ersten Semestral-Prüfung werden die sieben, fünf oder drei vorzüglichsten Schüler jedes Lehrkurses nach der Prüfung blos öffentlich von dem Präfekte abgelesen und bekannt gemacht. Aber am Schlusse des Schuljahres nach

*) Zur Aufnahme in die niedrigste Klasse eines Gymnasiums reicht das angetretene zehnte Lebensjahr hin; doch muß der Schüler die deutsche Schule ganz, d. h. durch alle drei Klassen, absolvirt haben, und zwar mit einem mehr als mittelmäßigen Erfolge.

der öffentlichen Prüfung der letzten Klasse werden die Namen aller Schüler nach ihrer Klasse mit Bezeichnung der Sitten und des Fortganges laut abgelesen und dann die für jede Klasse bestimmten Prämien von dem von der Landesstelle (in kleinern Städten von dem Kreisamte oder Magistrate) dazu bestimmten Kommissär, oder in dessen Abwesenheit von dem Direktor der Gymnasial-Studien, wenn er im Orte ist, öffentlich vertheilt, wobei zwei humanistische Schüler kurze Anreden an die Gegenwärtigen halten.

6. Disciplin.

Am ersten Tage des Schuljahres werden die Schulgesetze in allen Klassen vorgelesen, und den Schülern wird die genaue Befolgung derselben nachdrücklich ans Herz gelegt. Es wird ihnen dabei eröffnet, daß von dem Landes-Chef am Ende eines jeden Schuljahres von allen aus dem letzten Gymnasialjahre austretenden Schülern ein Verzeichniß, das eines jeden Betragen, Verwendung und Fortschritte durch die ganze Zeit seiner Gymnasial-Studien darstellt, dem Kaiser selbst vorgelegt werden müsse.

Ueber die Strafen drücken sich die Gesetze folgender Maßen aus: Körperliche Strafen sind von den Gymnasien schlechterdings entfernt zu halten. Der Jüngling, welcher durch Unterricht und die nachstehenden Mittel sich weder vor Vergehungen warnen, noch davon abbringen läßt, taugt nicht zum Studiren, er muß ausgemustert und in die Nothwendigkeit versetzt werden, einen andern Stand zu ergreifen.

„Für Gemüther, die für das Gute Empfindung haben, werden Ermahnungen, zuerst unter vier Augen, dann vor den Mitschülern öffentlich, endlich feierlich vor dem Präfekt in Gegenwart der Lehrer angebracht, von unfehlbarer Wirkung sein. — Dann sind die Fehler selbst zu unterscheiden: Bei dem Unfleiß hat 1) Ermahnung, 2) Erinnerung an die Eltern und Vormünder, 3) Zurücksetzung und Ausschließung von den öffentlichen Prüfungen, 4) endlich, wenn er in einem höheren Grade zunimmt, Ausschließung von dem Gymnasium

einzutreten. Hingegen auf Fehler von Seite des Herzens oder moralische Fehler im eigentlichen Sinne, hat nach der feierlichen Ermahnung im Wiederbetretungsfalle Arrest zu erfolgen, welcher von dem Präfekt mit Zuziehung der Lehrer so zu verhängen ist, daß Eltern und Vormünder, die sogleich zu verständigen sind, keine Klagen dagegen anzubringen sich berechtigt halten dürfen. Doch darf dieser Arrest nicht über 24 Stunden dauern, und diese Strafe auch über denselben Jüngling nicht öfter als ein Mal verhängt werden, denn das zweite Mal tritt die Exklusion ein." u. s. w.

7. Mittel zur Beförderung des Fleißes.

Hierher gehören nicht nur die Schulpreise, die monatlichen- und Semestral-Prüfungen, sondern auch eigens gesetzlich vorgeschriebene Anstalten.

So sollten z. B. Jünglinge, welche die Schulen selten oder gar nicht besuchen, oder sich den vorgeschriebenen Prüfungen nicht unterziehen, dem Direktor angezeigt werden. Dieser hat dann nach jeder Semestral-Prüfung ein Verzeichniß dieser Jünglinge mit ihrem Alter, Geburtsorte, Studienfache und mit dem Charakter ihrer Eltern und Vormünder der Polizei-Direktion mitzutheilen. Diese soll die darunter begriffenen Ausländer, wenn sie sich nicht über eine andere ehrliche und erlaubte, zu ihrem Unterhalte hinreichende Beschäftigung ausweisen können, sogleich aus den k. k. Erbstaaten wegschaffen; die Inländer aber ihren Eltern und Vormündern zuweisen, damit diese ihre Söhne oder Mündel, es mag ihnen an Talenten oder an Lust zum Studiren gefehlt haben, auf einem andern Wege zu guten nützlichen Staatsbürgern erziehen und ausbilden können.

Um zu entnehmen, ob und inwiefern der Schüler die Ferialtage zu benutzen wisse und wirklich benutzt habe, sollen von acht zu acht Tagen Aufgaben, welche sogleich in der Schule ausgearbeitet werden müssen, den Schülern vorgelegt, nach dem guten oder schlechten Fortgange, der sich daraus zeigt, ihre Plätze in der Schule bestimmt, die Fort-

gangsklassen in einen Handkatalog eingetragen und die Original-Ausarbeitungen von dem Gymnasial-Präfekte selbst aufbehalten und bei den Semestral-Prüfungen dem Direktor vorgelegt werden. Diese Ausarbeitungen müssen in den vier Grammatikalklassen das Deutsche und Lateinische zugleich enthalten, in den humanistischen Klassen aber abwechselnd ein Mal Deutsch, zwei Mal Lateinisch abgefaßt werden.

8. Religiöse Bildung der Schüler.

Jedes Gymnasium hat eine ihm angewiesene Kirche, in welcher vor den Lehrstunden für die gesammte Gymnasialjugend an jedem Schultage eine heilige Messe gelesen wird. Alle Schüler müssen sich dabei in der von dem Präfekte bestimmten Ordnung einfinden, worüber die allemal nothwendige Gegenwart der Lehrer wachen soll.

Eben so müssen sich alle Schüler und Lehrer in der am Sonntage von dem Religionslehrer zu haltenden Erhorte einfinden.

Die Religionslehre wird allen anderen vorgeschriebenen Lehrgegenständen gleichgehalten, und zwar noch mit dem Vorzuge, daß kein Jüngling, der nicht eine gute Fortgangsklasse aus der Religionslehre erhalten hat, wenn er auch in Ansehung aller übrigen Lehrgegenstände entschieden der Beste wäre, ein Prämium erhalten kann.

Auch darf kein Schüler in eine höhere Studienabtheilung vorrücken, wenn er nicht aus der Religionslehre und zugleich im sittlichen Fache die erste Fortgangsklasse bei der Endprüfung erhält.

Den Schülern, welche bei der Endprüfung keine höhere als die zweite Fortgangsklasse aus der Religionslehre erhalten, soll das Stipendium oder die Befreiung vom Unterrichtsgelde, welche sie etwa genießen, ohne Weiteres entzogen werden.

Die bei den Gymnasien befindlichen nichtkatholischen Schüler haben den Religionsunterricht von ihren Predigern

und Religionslehrern zu erhalten. In dieser Absicht werden ihnen die Namen dieser Schüler von einer jeden Lehranstalt mit der Weisung mitgetheilt, daß sie nach Verlauf eines jeden Semesters die Zeugnisse über den Fleiß und Fortgang, welchen die Schüler in der Religionslehre gezeigt haben, dem Präfekte der Lehranstalt, welche es betrifft, zustellen sollen.

Die Kinder der Juden bleiben, weil die Juden kein freies Religions-Exercitium und keine autorisirten Religionslehrer haben, in Hinsicht des Religionsunterrichtes ihren Eltern überlassen. Doch haben die Humanitätsschüler der israelitischen Nation, wo für sie eine eigene Schule besteht, halbjährig einer Prüfung aus dem religiös-moralischen Buche Bne-Zion vor dem Direktor der Gymnasialstudien sich zu unterziehen, welcher einverständlich mit dem Lehrer den Fortgang bestimmt. Diejenigen Israeliten aber, welche ihre Studien an solchen Gymnasien vollenden, wo keine Schule ihrer Nation besteht, haben sich vor dem Eintritte in die Philosophie einer Prüfung aus diesem Lehrbuche auf die oben vorgeschriebene Art zu unterziehen.

9. Vorschriften für Privat-Lehrer und Privat-Studirende.

Niemand darf als Lehrer, Hofmeister, Instruktor oder Korrepetitor in Privathäusern angestellt werden ohne Vorwissen und Genehmigung des Gymnasial-Direktors. Dieser soll daher jährlich zwei Mal im Beisein der Professoren eine schriftliche und mündliche Prüfung mit den Kandidaten des Privat-Lehramtes vornehmen, und die Zeugnisse derselben müssen, um Gültigkeit zu haben, von ihm unterzeichnet sein. Wer Privat-Unterricht ertheilen will, muß mit einem solchen Zeugnisse versehen sein.

Es ist den Eltern und Vormündern nicht untersagt, ihre Kinder und Pflegbefohlenen durch Privatlehrer unterrichten zu lassen, auch steht es jedem frei, privatim den Studien obzuliegen. Um aber die Fortschritte der Privat-Studirenden, sowohl in den Studien als auch in der Reli-

gionslehre genauer in Erfahrung zu bringen, sind alle, welche die Gymnasialstudien privatim betreiben, verpflichtet, den monatlichen Prüfungen, welche bei allen Gymnasien in Gegenwart des Professors gehalten werden müssen, beizuwohnen, und die dabei vorgeschriebene schriftliche Aufgabe mit den Schülern ihrer Klasse auszuarbeiten, so wie auch zur Verfertigung der jeder halbjährigen Prüfung vorangehenden schriftlichen Ausarbeitung in ihrer Klasse sich einzufinden *).

Zu Anfange des Schuljahres müssen die Privatstudirenden bei dem Präfekt des Gymnasiums, wo sie die Prüfung zu machen wünschen, sich melden, diejenigen, deren Hülfe als Privatlehrer sie sich bedienen wollen, zur Gutheißung namhaft machen und dann sich in Allem nach den angeführten und sonst bestehenden Vorschriften für Privatstudirende richten.

In Städten, wo Unterrichtsgeld bezahlt wird, werden die Privatstudirenden zu der halbjährigen Prüfung vor Entrichtung des Unterrichtsgeldes nicht zugelassen. Kein Privatstudirender aber darf sich zu einer andern, als zu der für die öffentlich Studirenden festgesetzten halbjährigen Zeit prüfen lassen.

Den Stiftern und Klöstern ist gestattet, ihre Singknaben in der lateinischen Sprache und in den Grammatikalklassen zu unterrichten; aber bei der Aufnahme in die öffentliche Lehranstalt müssen dieselben eine ordentliche, doch unentgeltliche, Prüfung bestehen. Auch die Landdechanten und Pfarrer haben diese den Klöstern und Stiftern eingeräumte Befugniß, wenn ihnen in ihrer Gemeinde hoffnungsvolle, zum Studiren besonders geeignete Jünglinge aufstoßen.

Uebrigens kann auch einzelnen in der klassischen Literatur erfahrenen Männern von Fall zu Fall die Erlaubniß ertheilt werden, auch in den Humanitätsklassen Privatstudirende zu unterrichten.

*) Die auf dem Lande von Privatlehrern unterrichtet werden, sind nur verpflichtet, sich bei den halbjährigen Prüfungen einzustellen.

Ueber die Erforderlichkeit der potestas iurisdictionis zur gültigen Spendung des Bußsakramentes.

In der katholischen Kirche sind meines Wissens Alle, mit Ausnahme des gelehrten Morinus [1]) darüber einverstanden, daß die Macht sakramentalisch von den Sünden loszusprechen, lediglich im Priesterthum (sacerdotium) begründet sei; oder daß diese Macht lediglich den Priestern (sacerdotibus), und zwar den sacerdotibus primi ordinis, den episcopis und den sacerdotibus secundi ordinis, den presbyteris, zukomme. Aber darüber streitet man, ob diese Macht allen Priestern (sacerdotibus) in derselben Weise zustehe, oder ob nicht einigen vorzugsweise, und zwar in dem Maße, daß dieselbe ohne deren Erlaubniß und Ermächtigung von andern nicht ausgeübt werden dürfe und könne. Einige behaupten, damit ein Priester das Bußsakrament nicht allein erlaubt (licite), sondern auch gültig (valide) ausspende, müsse er nebst der Priesterweihe (ordo presbyteratus) auch hierzu die ausdrückliche Ermächtigung des Bischofs erhalten haben, oder mit andern Worten, er müsse neben der potestas ordinis auch die potestas iurisdictionis entweder ordinariae oder delegatae haben, oder er müsse wenigstens von dem Diözesan-Bischof, in dessen Diözese er zur Beichte sitzen wolle zum Beichthören approbirt [2]) worden sein. Eben diese An-

---

1) De administrat. sacrament. poenitent. Lib. 8. cap. 23. Morinus behauptet an der erwähnten Stelle, daß im Nothfalle auch ein Diakon das Bußsakrament ertheilen dürfe. Diese Behauptung wird aber von allen übrigen Theologen und Kanonisten, so viel ich weiß, bestritten. Vgl. Benedikt XIV. de Synod. dioeces. lib. 7. cap. 15. und Pelliccia de ecclesiae christian. politia. Tom. I. et II. p. 346 und 393. (herausgegeben von Ritter und Braun.)

2) Gegenwärtig pflegen, wenigstens in einigen Diözesen, welche Kraft ihres Amtes Jurisdiktions-Gewalt haben, nämlich die in der Seelsorge für bestimmte Pfarrbezirke angestellten Priester, auch für bestimmte Zeiträume von den Bischöfen oder deren Stellvertretern

ficht wird, obgleich unter einigen Modifikationen, von den meisten Kanonisten und Theologen behauptet und vertheidigt. Ich will zuvörderst einige derselben mit ihren eigenen Worten hier reden lassen. Ich beginne mit Engel. Derselbe spricht sich ausdrücklich aus für die Erforderlichkeit der iurisdictio und der approbatio bei der Spendung des Bußsakramentes, ohne jedoch die bestimmte Erklärung hinzuzufügen, ob beide erforderlich seien zur gültigen oder bloßen erlaubten Spendung desselben. Seine Worte lauten [3]: ecclesia catholica contra haereticos semper tenuit et docuit, oportere a poenitentibus omnia peccata mortalia (non item venialia) quorum post diligentem sui excussionem conscientiam habent, cum circumstantiis, non quidem omnibus, sed saltem illis, quae speciem mutant, et peccatum de uno genere peccati in aliud transire faciunt, v. g. de fornicatione in adulterium, vel incestum etc. in confessione exprimere, super quibus deinde recensitis peccatis, et omnibus aliis, quae diligenter cogitanti non occurrunt, *a sacerdote ad audiendas confessiones approbato*, *et in poenitentem ordinariam vel delegatam iurisdictionem habente*, iudicium formetur, et absolutio, nisi pontifici, vel episcopo reservata fuerint. Für dieselbe Ansicht spricht ebenfalls sich ausdrücklich aus Devoti, nachdem er kurz vorher gesagt hat: Minister sacramenti poenitentiae est episcopus aut sacerdos, mit diesen Worten [4]: Ut autem valeat obsolutio, in ministro non tantum requiritur potestas ordinis, per quam ei ex divina in-

---

zum Beichthören approbirt zu werden, wo dann nach Verlauf dieses Zeitraumes eine Erneuerung der Approbation eintritt. Daß dieser Gebrauch dem christlichen Alterthum unbekannt gewesen ist, braucht nur erinnert zu werden. Erst seit dem dreizehnten Jahrhundert, nachdem die Päbste anfingen, auch die Bettelmönche (fratres mendicantes) zum Beichthören zu ermächtigen, ist diese Approbation nach und nach üblich geworden.

3) A. R. P. Ludowici Engel etc. Ius canonicum. Lib. V. Tit. 38. II. 5.

4) Institut. canonicar. Tom. II. pag. 147. §. 82.

stitutione committitur iudicium animarum in foro poenitentiae, sed etiam iurisdictionis. Potestas ordinis efficit, ut presbyter iudicium hoc sacramentaliter exercere possit; sed frustra id exerceret, nisi haberet subditos, in quos suam explicet potestatem. Atque haec est potestas iurisdictionis, quae tota pendet ex imperio in subditos, adeo ut sine subditis nulla sit. *Cetera sacramenta sine hac potestate conferre non licet, sed tamen valent collata cum sola ordinis potestate; verum sacramentum poenitentiae utramque desiderat;* quoniam opus est minister, per quem et conferatur gratia, et feratur sententia, quae tantum valet prolata in eos, qui iudiciis iurisdictioni subiecti sunt. Eben dasselbe findet sich auch wieder bei Scheil [5]), dem getreuen Abschreiber des Devoti, part. II. p. 343. mit eben denselben Worten. Für dieselbe Ansicht erklärt sich wiederum Schmidt [6]), indem er sagt: Ad absolutionem rite impertiendam opus est ante omnia sacerdoti *iurisdictione et approbatione episcopi.*

Ich verlasse die Kanonisten, und wende mich zu den Theologen, und zwar zuerst zu dem Thomas von Aquin. Nachdem derselbe sechs wichtige Gründe angeführt hat, für die Meinung, die bloße potestas ordinis sei hinreichend zur

5) Scheil hat unter andern Schriften Schenkl's institutiones iuris ecclesiastici herausgegeben mit vielen Zusätzen und Erweiterungen, aber dabei als ein solcher Kompilator sich gezeigt, der schwerlich seines Gleichen findet. Die in den von ihm herausgegebenen Schenkl'schen institutiones unterschriebenen Paragraphen *editor* sind meist wörtlich entnommen aus Devoti und Sauter. So ist, um nur Einiges anzuführen, die Lehre von den Sakramenten bei Scheil part. II. p. 306 ff. entnommen aus Devoti Tom. II. p. 2. ff. Mehres Andere aus Sauter. Man vergl. Scheil part. II. p. 297—300. und Sauter §§. 689—692. Ferner Scheil part. II. p. 526—533. und Sauter §§. 813—822. Ferner Scheil part. II. p. 534—542. und Sauter §§. 832—847., und an vielen andern Stellen. Daß aber Scheil bei dieser Herausgabe etwas mehr als ein bloßer editor sein wollte, erhellet aus dem Umstande, daß Devoti und Sauter nicht genannt werden.

6) Institution. iur. ecclesiast. Tom. II. p. 102.

gültigen Spendung des Bußsakramentes, entscheidet er sich dennoch in seiner Conclusio für die Erforderlichkeit der potestas iurisdictionis und fügt seiner Gewohnheit gemäß eine Widerlegung jener Gründe hinzu. Zuerst behauptet er[7]) ausdrücklich, daß lediglich bei einem Priester die sakramentalische Beichte geschehen müsse mit diesen Worten: gratia, quae in sacramentis datur, a capite in membra descendit, et ideo solus ille minister est sacramentorum in quibus gratia datur, qui habet ministerium super corpus Christi verum: quod solius sacerdotis est, qui consecrare eucharistiam potest. Et ideo, cum in sacramento poenitentiae gratia conferatur, *solus sacerdos* minister est huiusmodi sacramenti. Et ideo ei soli facienda est sacramentalis confessio, quae ministro ecclesiae fieri debet. Aber obgleich die Priester die Spender des Bußsakramentes sind, so sind dieses nach der Ansicht des Thomas von Aquin doch nicht alle Priester, sondern nur solche, welche Jurisdiktion haben. Denn so sagt Thomas a. a. O. art. 4.: alia sacramenta non consistunt in hoc, quod ad sacramentum accedens aliquid agat, sed solum ut recipiat; sicut est in baptismo et huiusmodi: sed actus recipientis requiritur ad percipiendum utilitatem sacramenti in eo, qui est voluntatis suae arbiter constitutus, quasi removens prohibens fictionem. Sed in poenitentia actus accedentis ad sacramentum est de substantia sacramenti; eo quod contritio, confessio et satisfactio sunt poenitentiae partes, quae sunt actus poenitentis: actus autem nostri, cum in nobis principium habeant, non possunt nobis ab aliis dispensari, nisi per imperium. Unde oportet, quod ille, qui dispensator huiusmodi sacramenti constituitur, sit talis, qui possit imperare aliquid ad agendam Imperium autem non competit alicui in alium, nisi qui habet super eum iurisdictionem: et ideo de necessitate huius sacramenti est, non solum ut minister habeat ordinem sicut in aliis sacramentis, sed etiam quod habeat iurisdictio-

7) Supplement. III. quaest. 8. art. 1.

nem. Et ideo sicut ille, qui non est sacerdos, non potest hoc sacramentum conferre, ita nec ille, qui non habet iurisdictionem. Et propter hoc oportet sicut sacerdoti ita proprio sacerdoti confessionem fieri: cum enim sacerdos non absolvat, nisi ligando ad aliquid faciendum, ille solus potest absolvere, qui potest per imperium ad aliquid faciendum ligare. Für dieselbe Ansicht erklärt sich auch Billuart[8]), der Epitomator des Thomas von Aquin. Seine Erklärung lautet: Non omnis sacerdos est legitimus minister confessionis; sed praeter potestatem ordinis, requiritur iurisdictio.

Prob. 1. Ex canone *Omnis utriusque sexus* concilii Lateran. in quo statuitur, quod omnis fidelis debeat saltem semel in anno confiteri proprio sacerdoti, vel alteri de eius licentia.

Prob. 2. Auctoritate et ratione concilii Trident. sess. 14. cap. 7. ubi ait: „Natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos dumtaxat feratur. Et ideo in ecclesia Dei persuasum semper fuit, et verissimum esse synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut delegatam non habet iurisdictionem".

Prob. 3. Oportet quod ille qui dispensator huius sacramenti constituitur, sit talis, qui possit imperare aliquid ad agendum, cum sacerdos non absolvat, nisi ligando ad aliquid faciendum: Atqui imperium non competit alicui in alium, nisi qui habet super eum iurisdictionem: Ergo de necessitate huius sacramenti est, non solum ut minister habeat ordinem sicut in aliis sacramentis, sed etiam ut habeat iurisdictionem: Et ideo sicut ille, qui non est sacerdos non potest hoc sacramentum conferre, ita nec ille, qui non habet iurisdictionem.

8) Summa S. Thomae, hodiernis Academiarum moribus accommodata etc. Opera et studio F. Caroli Renati Billuart etc. Tom. XVIII. p. 309. — Traiecti ad Mosam. 1770.

Ex his patet conclusionem esse veram non solum iure ecclesiastico, sed etiam divino, cum fundetur in natura sacramenti, ut instituti a Christo per modum iudicii. Unde Bonifacius papa cap. *si Episcopus* de poenit. et remiss. in 6. „Nulla, inquit, potest consuetudine induci, quod aliquis praeter sui superioris licentiam, confessorem sibi eligere valeat, qui eum possit solvere, aut ligare." Quod autem nulla consuetudine abrogari potest, iuris est divini vel naturalis.

Patet insuper cur in administratione aliorum sacramentorum non requiratur iurisdictio, sic quod omnis sacerdos, sive excommunicatus, sive suspensus, sive degradatus, valide, licet illicite baptizet, consecret, ungat etc., quia haec sacramenta non sunt instituta per modum iudicii, nec ideo requirunt iurisdictionem sicut sacramentum poenitentiae.

Wiederum spricht sich theilweise für dieselbe Ansicht aus Liguori in seiner Moraltheologie lib. 6, tract. 4. cap. 2. Unter Dubium I. werden zuerst folgende Sätze aufgestellt. 539.: *Confessarii indigent approbatione et iurisdictione.* — 540.: *An in casu necessitatis sit obligatio confitendi laico vel clerico? An vero clericus vel laicus in articulo mortis, deficiente sacerdote, possit absolvere a censuris?* — 541.: *Nullus autem sacerdos valide absolvat, nisi sit approbatus, vel parochus.*

Diese Sätze sucht Liguori nun dadurch zu beweisen, daß er wörtlich hier, wie an mehren andern Stellen, Busenbaum's, medulla theologiae moralis und zwar lib. 6. tract. 4. de poenit. cap. 2. abschreibt. Folgende sind seine und Busenbaum's eigene Worte: *Resp.* Est sacerdos approbatus ab episcopo (saltem respectu saecularium) et habens iurisdictionem. Est certum. Ratio primae partis sumitur ex Ioan. 1. (20, 22—23): *accipite spiritum sanctum; quorum remiseritis*, etc. Ratio secundae sumitur ex *Trid. sess.* 23. c. 15. *de reformat.* ubi decernit, nullum posse audire confessiones saecularium, nisi habeat *beneficium parochiale* vel

approbationem ab episcopo *(Hanc ad rem facit damnatio inflicta ab Alex. VII. duab. proposit. scilicet* 13 *et* 16.) [9]. Addidi *respectu secularium*, *quia circa confessiones regularium concilium nihil videtur notasse; unde ii cuivis, etiam non approbato*, quem praelatus praefecerit, possunt confiteri; intellige, quantum est ex vi concilii: quia Gregorius XV. statuit, ut monialium confessarius ab ordinario approbetur. Ratio tertiae partis ex florentino et tridentino l. c. quia absolutio est actus iudicialis, qui requirit subditos. Nunmehr ziehen Busenbaum und Liguori folgende sehr bemerkenswerthe Schlüsse mit diesen Worten: unde resolves: 540. I. Nullo casu, vel dispensatione, hoc sacramentum valide administratur a non sacerdote. 541. II. Ubi *Trident.* est receptum (secus alibi) nullus sacerdos, etiam regularis, valide absolvit, nisi sit approbatus, vel parochus [10]; cui

---

9) Weder Busenbaum noch Liguori haben an dieser Stelle die von Alexander VII. verdammten Propositionen ausdrücklich genannt. Dieselben finden sich aber aber in Ferrari's prompt. bibliothec. unter dem Worte Confessarius art. 1. n. 9. und lauten (24. Sept. 1665.): 1) satisfecit praecepto annuae confessionis, qui confitetur regulari episcopo praesentato, sed ab eo iniuste reprobato. Qui beneficium curatum habent, possunt sibi eligere in confessarium simplicem sacerdotem non approbatum ab ordinario. Ferrari entscheidet sich an dem angeführten Orte, wie auch Tom. IV. p. 484. für die Erforderlichkeit der Jurisdiktion zur gültigen Absolution, und will eine Erhärtung seiner Meinung aus den angeführten verdammten Propositionen gewinnen. Allein die erstere bezieht sich lediglich auf die einmal im Jahre vorgeschriebene Beichte, und wird deswegen ohne allen Grund, wie sich später ergeben wird, auf die Beichte überhaupt ausgedehnt. Die zweite kann eben so gut von der blos erlaubten als auch gültigen Wahl des Beichtvaters verstanden werden. Denn der Papst muß sowohl das Unerlaubte als auch Ungültige verdammen.

10) Also nur in den Orten, in welchen die disziplinarischen und reformatorischen Beschlüsse der Synode von Trient recipirt worden sind; in den Ländern aber, in welchen dieses nicht geschehen sei, soll es sich anders verhalten. Ob aber von solchen der freien Annahme

non solum intra sed etiam extra dioecesim suam, valide delegatur iurisdictio, potestque eligi in Confessarium ab omni habente potestatem elegendi; quamdiu tamen retinet parochiam. Ita Till. t. I. c. 7. Tagund. Suar. Dian. p. 3. tom. 4. R. 146.

In der jüngsten Zeit ist die behandelte Ansicht am ausführlichsten vertheidigt worden von Zenner in seiner instructio practica confessarii p. 70. §. 37. Derselbe hat sogar kein Bedenken getragen, seine Ansicht für ein dogma catholicum auszugeben. In ministro poenitentiae, sagt derselbe *a. a. O.*, ut *valide* absolvat, praeter ordinis potestatem requiri iurisdictionem, dogma catholicum est. Docet enim concilium Tridentinum: „Quoniam igitur natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos tantum feratur, persuasum semper in ecclesia Dei fuit et verissimum esse synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam (delegatam) non habet iurisdictionem. 1. Ratio, quam adfert synodus, haec est, poenitentiae sacramentum in iudicii forma a Iesu Christo fuisse institutum, et iudicem ferre non posse iudicium in eos, qui sibi subiecto non sunt, et ad ipsum non pertinent. *Natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos duntaxat feratur.* Secunda ratio, quam concilium affert, in eo sita est, quod ecclesiae persuasum fuerit, *absolutionem a sacerdote datam nullam esse et irritam*, nisi ad ordinem accedat iurisdictionis potestas. Zum Beweise dieses Satzes stützt sich Zenner noch auf das vierte lateranensische Concil vom Jahr 1215 und Partikular-Synoden, und sucht S. 72 die entgegen stehende Ansicht direkt noch als eine unhaltbare darzuthun. Mit Zenner stimmt dem Wesen nach Liebermann überein in seinen institution.

---

unterliegenden Beschlüsse der einzelnen Landeskirchen die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Spendung der Sakramente abhangen könne, muß sich an seinem Orte ergeben.

Theol. Tom. V. p. 66. (edit. 4 a.) Dieselbe Ansicht ist früher auch in dieser Zeitschrift Heft 9. und 10. vertheidigt worden.

Ich gehe zu den Kanonisten und Theologen der entgegengesetzten Ansicht. Es hat noch immer einige derselben gegeben, sowohl in der ältern als neuern Zeit, welche behaupten, daß zwar zur erlaubten Absolution in der Beichte die potestas iurisdictionis oder die approbatio episcopi erforderlich sei, keineswegs aber zur gültigen. Zu diesen zählen wir zuerst den Gratian selbst. Bei demselben wird zuerst jedem, c. 1. D. VI. q. 3. C. 33. de poenitentia, gestattet, sich einen Beichtvater nach Belieben zu wählen, und besonders eingeschärft, darauf zu sehen, daß derselbe die erforderliche Kenntniß und Unterscheidungsgabe habe. Qui vult confiteri, lautet der Kanon im Eingange, peccata, ut inveniat gratiam, quaerat sacerdotem scientem ligare et solvere, ne, quum negligens circa se extiterit, negligatur ab illo, qui eum misericorditer monet et petit, ne ambo in foveam cadant, quam stultus evitare noluit. In dem Kanon wird besonders gefordert, daß dieser sacerdos in unitate ecclesiae sei. Denn so heißt es in §. 1.: Nemo digne poenitere potest, quem non sustineat unitas ecclesiae, ideoque non petat sacerdotes per aliquam culpam ab unitate ecclesiae divisos. Derselbe soll so viel als möglich von Sünden frei sein. Denn so heißt es in §. 2.: Sacerdos cui omnis offertur peccator, ante quem statuitur omnis languor, in nullo eorum sit iudicandus, quae in alio iudicare est promptus. Iudicans enim alium, qui est iudicandus, condemnat se ipsum. Cognoscat igitur se et purget in se quod alios vidit se offerre. Caveat ergo, ut si se abiecerit, quidquid in alio damnosum reperit; animadvertat quod dicitur: *Qui sine peccato est, primus in eam lapidem mittat.* Dieser sacerdos soll aber besonders die erforderliche Wissenschaft und Unterscheidungsgabe besitzen. Denn so lautet es in §. 3.: Caveat spiritualis iudex, ut, sicut non commisit crimen nequitiae, ita non careat munere scientiae.

Oportet enim, ut sciat cognoscere quidquid debet iudicare. Iudiciaria enim potestas hoc expostulat, ut quod debet iudicare discernat. Diligens igitur inquisitor et subtilis investigator, sapienter et quasi astute interroget a peccatore, quod forsitan ignorat, vel verecundia velit occultare. Gratian bemerkt selbst an dieser Stelle zu Kanon 2., in welchem der Priester, der die ihm gebeichteten Sünden veröffentlicht, mit der Absetzung bedrohet wird: Quod autem dicitur, ut poenitens eligat sacerdotem scientem ligare et solvere, videtur esse contrarium ei, quod in canonibus invenitur, ut nemo videlicet parochianum alterius iudicare praesumat. Sed aliud est *favore*, vel *odio* proprium sacerdotem contemnere, quod sacris canonibus prohibetur; aliud coecum vitare, quod hac auctoritate quisque facere monetur, ne, si coecus coeco ducatum praestet, ambo in foveam cadant[11]. In ähnlicher Weise, wie der obige lautet a. a. O. auch Can. 3.: Placuit deinceps nulli sacerdotum liceat quemlibet commissum alteri sacerdoti ad poenitentiam suscipere sine eius consensu, cui prius se commisit, nisi pro ignorantia[12]) illius, cui poenitens prius confessus est. Qui

11) Auch die Glosse stimmt diesen Ansicht im Allgemeinen bei. Zuerst lautet sie zu den Worten: *qui vult confiteri*. Casus. Hoc. c. licet sit prolixum, facile, tamen et utile est. Dividitur tamen hoc caput in tres partes. In prima parte dicitur, quod poenitens, qui vult agere poenitentiam, et sua peccata confiteri, *quaerat discretum* sacerdotem, *scientem solvere et ligare*. Ferner zu dem Worte *quaerat*: hoc potest intelligi, quod ecclesiae plures sacerdotes habet, tunc ad meliorem sacerdotem debet accedere. Vel hoc quoniam prius confessus est suo sacerdoti postea vadit ad alium, si suus ignorat secundum qualitatem delicti ei poenam imponere. Welchen Sinn man auch annehmen mag, so viel ist gewiß, daß die Nothwendigkeit der Jurisdiktion zur gültigen Absolution in der Glosse nicht behauptet, vielmehr geleugnet wird.

12) Zu dem Worte *„ignorantia“* lautet es ebenfalls in der Glosse: ergo pro ignorantia eius auctoritate huius canonis poterit ire ad alium sine *licentia hominis*, s. illius presbyteri impe-

vero contra haec statuta facere tentaverit, gradus sui periculo subiacebit. Nach einer Bemerkung Böhmers zu dieser Stelle soll in derselben die Rede sein von jenen Büßern, welche von dem Bischofe den Presbytern zur Beaufsichtigung und Leitung waren übergeben worden. Allein diesem Sinne widersprechen die ausdrücklichen Worte des Textes. Denn erstlich ist in denselben nicht von einem Uebergeben-Werden, sondern von einem Sich-Selbst-Uebergeben die Rede. Cui prius se commisit. Dann wird der Sünder, im Falle er an dem Priester, welchem er sich anvertraut hatte, Unwissenheit entdeckte, ermächtigt, denselben zu verlassen und zu einem andern überzugehen. Man darf aber bei einem Bischof voraussetzen, daß derselbe die Aufsicht und Leitung, welchen

riti. Sufficit hoc a iure concedi arg. ff. de condit. inst. qui sub *) §. ult. (fr. 8. D. §. 8. de conditionibus institutorum, 28, 7.) sed numquid credet ille extraneus sacerdos simplici verbo eius poenitentis, qui dicit suum sacerdotem imperitum? Sic quia non est verisimile, quod cum mendacio veniat ad poenitentiam. C. sancimus 1. 9. 7. (c. 24. C. 1. 9. 7.) Sed numquid est utilis talis confessio, quam quis accepit a non suo iudice contra hanc constitutionem? Nam ordinatus a non suo episcopo recepit veritatem ordinis 7. quaest. 1. episcopus (c. 28. C. 7. 9. 1.). Sed dico eam inutilem. Vae ergo scholaribus, qui vadunt ad inclusos pro poenitentia, et non ubi audiunt divina per annum, quia et ibi decimas personales debent dare. extra de decimis. novum genus (c. 2. X. de decimis (3, 30.)).

*) Statt *qui sub* muß es heißen quae sub und zwar conditione iurisiurandi relinquuntur, a praetore reprobantur. Die Vermächtnisse unter einer Bedingung unterlagen der Erkenntniß des Prätors. War aber die Erfüllung einer Bedingung unmöglich gewesen, so ging dennoch die vermachte Sache auf den eingesetzten Erben ohne Dazwischenkunft des Prätors über. Darum lautet §. 9. l. c.: de hoc iureiurando non remittendo non est necesse adire praetorem; semel enim in perpetuum per praetorem remissum est, nec per singulos remittendum. In ähnlicher Weise, will die Glosse sagen, darf ich auch meinen proprius sacerdos wegen Unwissenheit verlassen ohne dessen Willen und zu einem andern gehen.

Büßer auch immer solchen Priestern anvertrauen sollte, die wegen ihrer auch nur möglichen Unwissenheit zu einem solchen Geschäfte unfähig seien?

Von Gratian will ich zu Peter dem Lombarden, dem bekannten magister sententiarum übergehen. In seinen quatuor libris sententiarum und dem Dekret Gratians finden sich viele Uebereinstimmungen, so daß beide, Gratian und der Lombarde, welche Zeitgenossen waren, entweder aus einer gemeinschaftlichen Quelle, oder Gratian aus dem Lombarden, oder dieser aus jenem geschöpft haben muß. Um ihre vielfache Uebereinstimmung zu beweisen, mögen hier einige Anführungen gestattet sein. Zuvörderst der eben erwähnte C. 1. D. VI. C. 33. q. 3. de poenitentia wird von Gratian und Thomas von Aquin dem heil. Augustinus zugeschrieben und soll entnommen sein aus dessen liber de poenitentia. Bei der oben erwähnten Frage des Thomas: Utrum sit necessarium, quod homo confiteatur proprio sacerdoti, führt derselbe unter den verschiedenen Gründen auch diesen an: Illud ad quod determinate tenemur, non est in nostra electione constitutum: sed sacerdos cui confiteri tenemur, est in nostra electione constitutus: ut patet ex Augustino [13]) in litera. Dicit enim: Qui vult confiteri peccata, ut inveniat gratiam, quaerat sacerdotem; qui sciat solvere et ligare: ergo videtur, quod non sit necessarium proprio sacerdoti confiteri. Allein das Fragment Gratians, wovon Thomas von Aquin nur den Anfang aufgenommen hat, findet sich nicht in den ächten Schriften des Augustin's, wohl aber bei dem Lombarden, wie aus Thomas schon erhellet, und zwar lib. 4. Sent. D. 17. N. 5. und wird auch von diesem daselbst fälschlich dem h. Augustinus zugeschrieben. Wiederum das sehr lange Fragment Gratian's l. c. c. 1. D. V. soll nach dessen Ansicht wieder Augustin's Buche de poenitentia entlehnt sein; aber dasselbe findet sich wieder mit eini-

13) In lib. de vera et falsa poenit. c. 10. a med. tom. 4. et 4. sent. dist. 17. §. 1. E.

abweichenden Lesarten bei dem Lombarden l. 4. sent. D. 16. N. 1. Desgleichen soll wieder das lange Fragment bei Gratian a. a. O. c. 88. D. 1. aus demselben Buche Augustin's entnommen sein, aber es findet sich wieder bei dem Lombarden lib. 4. Dist. 17. N. 4. und wieder von diesem dem Augustinus zugeeignet u. s. w. Erwägt man, daß Gratian sein Dekret 1150 vollendete und Peter der Lombarde 1159 Bischof von Paris wurde, und daß Gratian zu Bologna und der Lombarde zu Paris blühete, so ist es unwahrscheinlich, daß einer den andern benutzt habe, um so mehr, da die Stellen bei dem Lombarden viel kürzer sind, und oft ganz anders gelesen werden; sondern es hat ihnen eine gemeinschaftliche Quelle gedient, und in den erwähnten Stellen der Pseudo-Augustinus de poenitentia, obgleich es noch zweifelhaft ist, ob Gratian bis zu dieser Quelle zurückgegangen ist, da er, so viel wir wissen, sich nicht an die Urquellen gewandt, sondern das gesammte Material seines Dekretes aus frühern Rechtssammlungen entnommen hat.

Eben weil die obige Ansicht Gratian's sich auch bei dem Lombarden findet, so läßt sich erwarten, daß derselbe sich noch näher über die obschwebende Frage ausgesprochen habe. Das kann wenigstens mit aller Bestimmtheit behauptet werden: von der Erforderlichkeit der Jurisdiktion und der bischöflichen Approbation zur gültigen Absolution, weiß derselbe nichts. Denn zuerst sagt derselbe lib. 4. sent. Dist. 19. N. 1.: Postquam ostensum est, quae sunt claves apostolicae, et quis earum usus, superest investigare, quando istae claves dentur, et quibus. *Dantur hae claves per ministerium episcopi alicui in promotione sacerdotii. Cum enim recipit ordinem sacerdotalem, simul et has claves recipit.* Sed non videtur, quod omnes vel soli sacerdotes has claves habeant: quia plerique ante sacram ordinationem scientiam discernendi habent, plures post consecrationem ea carent. Sane dici potest, quod alteram clavium istarum, id est, scientiam discernendi non habent omnes sacerdotes; unde dolendum atque lugendum est. *Multi enim*

licet indiscreti, atque scientiae, qua eminere debent, exsortes, sacerdotii gradum recipere praesumunt, vita et scientia eo indigni; qui nec ante sacerdotium, nec post scientiam habent discernendi, qui ligandi sint vel solvendi. Ideoque illam clavem in consecratione non recipiunt, quia semper scientia carent. *Qui vero ante sacerdotium scientia discernendi praediti sunt, licet habeant discretionem, non tamen in eis clavis est; qui non valent ea claudere vel aperire. Ideoque cum promovetur in sacerdotium, clavem discretionis recte dicitur accipere; quia ante habita discretio augetur, et fit in eo clavis, ut ea iam valeat uti ad claudendum et aperiendum.* Lehrt hier der Lombarde nicht ausdrücklich, daß man unter der Voraussetzung der erforderlichen Fähigkeit durch die Priesterweihe die volle Schlüsselgewalt erhalte, und daß man sofort berechtigt sei von derselben Gebrauch zu machen? Allein, könnte man sagen, zur Zeit des Lombarden seien die absoluten Ordinationen verboten gewesen, und die Geistlichen seien allzeit für bestimmte Kirchenämter geweiht worden, daher sei sofort durch die Weihe auch die Jurisdiktion ertheilt worden. Wenn aber auch damals die absoluten Ordinationen verboten waren, so müssen dieselben doch mitunter wohl vorgekommen sein, weil sonst die kirchliche Gesetzgebung seit dem zwölften Jahrhundert die Bischöfe nicht hätte verpflichten können, die ohne bestimmten Titel von ihnen ordinirten Geistlichen bis zur Erlangung einer Pfründe zu ernähren. Es bleibt demnach die Behauptung des Lombarden in ihrer ganzen Kraft bestehen. Auch in dem folgendem Abschnitte spricht derselbe weder von der Jurisdiktion noch von der bischöflichen Approbation; er gedenkt der Meinung Einiger noch, daß die Schlüsselgewalt lediglich denjenigen Priestern zukommen soll, welche mit der erforderlichen Einsicht auch einen apostolischen Lebenswandel verbinden. Seine Worte lauten: Cumque iam constat non omnes sacerdotes illas duas claves habere, quia scientia discernendi plerique carent; de altera, id est, potentia ligandi et solvendi quaeritur, utrum omnes sacerdotes eam

habeant. Quidam enim hanc potestatem putant illis solis esse concessam, qui doctrinam simul et vitam apostolicam servant. Illas enim claves promisit dominus Petro et imitatoribus eius tantum, ut aiunt, qui etiam auctoritatibus utuntur in munimentum suae opinionis. Diese Auktoritäten sind Augustinus, Gregorius, Origenes. Am Schlusse dieses Abschnittes heißt es alsdann: His aliisque testimoniis innituntur, qui asserunt potestatem ligandi ac solvendi illis solis concessam esse sacerdotibus, qui vita et doctrina pollent sicut apostoli. Nunmehr gibt der Lombarde noch die Meinung Anderer als die sententia verior an, welcher er deswegen mit diesen Worten beistimmt: *Aliis autem videtur et quod et mihi placere fateor*, *cunctis sacerdotibus hanc clavem dari, scilicet ligandi et solvendi;* sed non eam recte et digne habent, nisi qui vitam et doctrinam apostolicam servant. Nec praemissae auctoritates malos sacerdotes hanc potestatem negant habere; sed illos solos digne ac recte hac potestate uti significant, qui praediti sunt vita et doctrina apostolica; quia soli ipsorum apostolorum imitatores digne recteque possunt ligare et solvere. *Et per Dominum tantum et per sanctos, in quibus habitat spiritus sanctus, digne et recte fit remissio vel retentio peccatorum. Fit tamen* per illos, qui sancti non sunt, sed non digne vel recte. Dat enim Deus benedictionem digne poscenti, etiam indigno ministro. Quod vero hanc potestatem habeant omnes sacerdotes Hieronymus[14]) testatur super illum locum evangelii, ubi Dominus dixit Petro: tibi dabo claves regni coelorum. Habent enim, inquit, eandem iudiciariam potestatem alii apostoli: habet omnis ecclesia in episcopis

14) Advers. Iovin. l. I. cap. 14.: At dicis, super petram fundatur ecclesia, licet id ipsum alio in loco super omnes Apostolos fiat, et cuncti claves regnorum accipiant, et quo super illos fortitudo ecclesiae solidetur, tamen propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tollatur occasio.

et presbyteris. Sed ideo Petrus eam specialiter accepit, ut omnes intelligant, quod quicunque ab unitate fidei et societate ecclesiae se separaverit, nec a peccatis solvi, nec coelum potest ingredi. Item quod sacerdos etiam si malus sit, gratiam tamen transfundit pro suae dignitatis officio, August. ostendit dicens: Dictum est a Domino in Numeris ad Moysen et Aaron sacerdotes: Vos ponite nomen meum super filios Israel, et ego Dominus benedicam eos: ut gratiam traditio transfundat hominibus, nec voluntas sacerdotum obesse vel prodesse possit, sed meritum benedictionis poscentis. Quanta autem sit dignitas sacerdotalis officii et ordinis hinc advertamus. Dictum est de nequissimo Caipha inter caetera hoc autem a semetipso non dixit: sed cum esset pontifex anni illius, prophetavit: per quod ostenditur, spiritum gratiarum non personam sequi digni vel indigni, sed ordinem traditionis: ut quamvis aliquis boni meriti sit, non tamen possit benedicere nisi fuerit ordinatus, ut officii ministerium exhibeat. Dei autem est, effectum tribuere benedictionis. Hinc evidenter ostenditur ordinem non privari potestate tribuendi gratiam ob ministri indignitatem. Hinc tamen August. sententiae videtur obviare quod ait Esychius: Sacerdotes, inquit, non propria virtute benedicunt: sed quia figuram Christi gerunt, et propter eum qui in ipsis est, plenitudinem benedictionis tribuunt: nec solum is qui sacerdotium sortitus est, sed quicunque Christum in seipso habet, et eius figuram gerit, per conservationem bonam, sicut Moyses, idoneus est ut benedictionem praestet. Ecce habes, quod non solum sacerdos, sed omnis in quo Christus habitat, benedictionem praestat. Sed alia est benedictio, quae solis sacerdotibus congruit: alia quae ob omnibus bonis communiter exhibetur. Denique illi sacerdotes, in quibus Christus habitat, benedictionis plenitudinem tribuere dicuntur: non quia soli illi transfundant gratiam, sed quia illi soli licite et digne id agunt. Nec subditos mala vita sacerdotis laedit, si bona faciunt quae ille dicit. *Unde Gregorius, multi dum plus vitam sacerdo-*

tum quam suam discutiunt, in erroris foveam dilabuntur: minus considerantes quod non eos vita sacerdotum laederet, si humiliter bonis sacerdotum admonitionibus aurem accommodarent.

Auch der gelehrte Morinus behauptet in seinem berühmten Werke de administratione sacramenti poenitentiae nirgendwo, daß zur gültigen Spendung des Bußsakramentes der Priester nach der Weihe vom Bischofe noch besonders müsse ermächtigt werden. Es legt dieser Umstand ein um so größeres Gewicht in die Wagschale, indem Morinus die anderweitigen Erfordernisse des Beichtvaters lib. I. cap. 5. 6. und 9., und lib. VIII. cap. 25. mit der größten Ausführlichkeit beschreibet. Derselbe Morinus behauptet lib. VII. cap. 1., es sei Grundsatz in der Kirche gewesen, die geheimen Sünden (peccata occulta) dem Priester, die öffentlichen Sünden aber (peccata publica) dem Bischofe zu beichten. Die öffentlichen Sünden wurden auch mit öffentlicher Buße belegt. Gleichwie der Bischof nur das Recht hatte, den öffentlichen Sündern ein Bekenntniß abzunehmen und ihnen die durch die Satzungen bestimmten Bußen aufzulegen; so hatte auch er lediglich das Recht, den öffentlichen Büßer nach abgelaufener Bußzeit oder vermittelst Abkürzung derselben (per modum indulgentiae) wieder mit der Kirche auszusöhnen (cum ecclesia reconciliare). Daß aber die Lossprechung des öffentlichen Büßers und die sofortige Versöhnung desselben mit der Kirche der Priester nur zufolge ausdrücklicher Erlaubniß des Bischofs, und in Abwesenheit desselben auch ohne diese ausüben durfte, unterliegt keinem Zweifel und wird an mehren Stellen von Morinus, unter andern lib. 9. cap. 33. bewiesen. Dagegen waren, wie Morinus a. a. O. bemerkt, die Priester in der Abnahme der Privatbeichte, an die Ermächtigung des Bischofs in der lateinischen Kirche nicht gebunden, wohl aber in der griechischen. Seine Worte in dieser Beziehung sind folgende: Cum igitur sola publica et solemnis reconciliatio ab omni aevo presbyteris prohibita fuerit, manifestum est, privatam

illis permissum fuisse. Multa quae in eundem finem referri possunt, relata habes supra lib. 7. capite primo. Verum tempus resque ipsa longe aliter apud Orientales distinguenda sunt, quam apud Occidentales. Nam ab annis mille ducentis, quibus publicarum poenitentiarum usus apud eos cessavit, poenitentiae impositio privata, et reconciliatio similiter privata a presbyteris sine speciali episcoporum concessione usurpari non potuit. Ideo canones carthaginenses quorum apud eos usus est, sic intellexit Balsamon, ut in can. 7.: *„ex praesente quoque canone evidenter ostenditur, non licere sacerdotibus hominum confessiones audire, et peccata remittere sine episcopali permissione“* etc., *Si ergo nec extremam reconciliationem dat sacerdos absque episcopali permissione, ut qui non habeat facultatem ligandi et solvendi, multo magis nec sani confessionem recipiet.*“ Haec ille fusius eo loco, atque in canonem praecedentem. Refert eodem loco, patriarcham Michaelem depositione condemnasse eum, qui sine licentia confessiones audierat. Hinc in canone b. occasionem arripit invehendi in Monachos presbyteros, qui iniussu episcoporum hoc facere audent. Eadem Zonaras in can. 7. Sed saepe Graecorum poenitentiae magis ad rationem publicam accedunt, quam Latinorum hodiernae. Nonnunquam enim in poenitentiam imponunt εἰς ναον non ingredi, sed ἐν τῳ ναρϑηκι [15]) aliquamdiu subsistere, atque illo tempore, velut a corpore fidelium separari. Sed haec ipsa statio secreto imponitur, et poenitentis pietati commendatur; reconciliatio vero, ut et confessio et poenitentiae impositio occulte peraguntur. Ueber die vorliegende Frage handelt auch van Espen ausführlich in seinem ius ecclesiasticum universum part. II. sect. I. Tit. VI. de sacramento poenitentiae und zwar cap. VI. de ordinario

---

15) Pelliccia Tom. I. p. 130.: Porticus autem media, quae Occidentem respiciebat, νάρϑηξ dicebatur, latine *ferula*, quod ceteris longior erat: hoc quidem aditus ad ecclesiam patebat.

poenitentiae ministro et cap. VIII. de approbatione confessariorum, et eius limitatione et revocatione. Ob aber die iurisdictio und die approbatio auch erforderlich sei zur gültigen oder lediglich zur erlaubten Spendung des Bußsakramentes, darüber hat meines Erachtens van Espen sich nicht bestimmt genug ausgesprochen. Eher erhellet aus demselben, daß beide zur gültigen Spendung in der Allgemeinheit nicht erforderlich seien, wie dieses von Einigen behauptet wird. Denn van Espen sagt an der ersten Stelle, seit dem achten Jahrhundert sei das Bußsakrament gewöhnlich von den Priestern gespendet worden, aber nur von solchen, welchen Parochialrechte zustanden. Alsdann fährt er, um ihn mit seinen eigenen Worten reden zu lassen, fort: imo pluribus saeculis obtinuit, ut confessio facta alieno sacerdoti, et absolutio ab illo sine licentia proprii sacerdotis obtenta *invalida reputaretur*. Neque ulli eo tempore licebat praeter proprium sacerdotem alium confessarium, a quo *valide* absolveretur, eligere; nisi speciali privilegio esset munitus, quemadmodum in cap. final. de poenit. et remission (cap. 16. X. de poenit. et remission. — 5, 38. —) dicitur: ne pro dilatione poenitentiae periculum immineat animarum, permittimus episcopis et aliis superioribus nec non minoribus praelatis exemptis, ut etiam praeter sui superiores licentiam providum et discretum sibi possint eligere confessorem. Dasselbe erhellet auch, wie van Espen weiter zeigt, aus dem lateranensischen Concil unter Innocenz III. im J. 1216 und cap. 12. X. de poenit. et remission. (5, 38.). Als aber in diesem und dem folgenden Jahre die Bettelmönche (fratres mendicantes) entstanden, erhielten dieselben von den Päpsten die Erlaubniß, allen ohne Unterschied das Bußsakrament zu spenden, und die Gläubigen waren der Meinung, sie dürften sich nach Belieben die Beichtväter wählen. Denn so sagt van Espen S. 11: persuasum fuit fidelibus, sibi liberum esse, huiusmodi presbyteris etiam sine licentia proprii sacerdotis confiteri; atque valide et licite ab iis absolvi. Diese Ansicht wurde in der Folge dahin beschränkt,

daß man nach dem gemeinen Rechte die österliche Beichte bei dem proprius sacerdos ablegen müsse; im Uebrigen aber könne man bei den Bettelmönchen beichten, wann und wo man wolle, wenn dieselben auch nicht einmal wären dem Bischof vorgestellt worden. Diese Ansicht ist auch zufolge van Espen a. a. O. S. 12—16. von Martin IV., dem Concil von Basel [16]) und Sixtus IV. bestätigt worden. Ich will nur Einiges anführen. So heißt es S. 16: rursus saeculo XV. in Extrav. Vices de treuga et pace in Communib. (C. 2. Extravagant. Commun. — 1, 9. —) praecipit (Sixtus IV.), ut ipsi mendicantes desistant praedicare, quod parochiani non sint obligati, saltem in paschate proprio confiteri sacerdoti, quia de iure tenetur parochianus saltem in paschate proprio confiteri sacerdoti. Post hoc subiungit pontifex: per hoc tamen ipsi fratres mendicantes non censeantur exclusi, quominus secundum iuris communis et privilegiorum eis concessorum dispositionem confessiones audire et poenitentias iniungere valeant [17]). Im Kap. 8. handelt van Espen sehr ausführlich über die Nothwendigkeit der bischöflichen Approbation. Ob aber diese nothwendig sei zur blos erlaubten oder auch zur gültigen Lossprechung, erhellet aus der Stelle nicht. Vielleicht ist der hier vorliegende feine Fragepunkt dem ohnehin etwas seichten van Espen nicht zum bestimmten Bewußtsein gekommen.

Für die bis dahin aufgestellte Ansicht hat sich in der jüngsten Zeit am Entschiedensten erklärt Sauter in seinen Fundament. iur. ecclesias. Catholicor. §. 676. mit diesen Worten: cum absolutio sacramentalis ex se, et sua natura actus ordinis sit; eiusmodi autem actus, quo minus valeat,

16) Fratres mendicantes, etiam non praesentatos ordinariis, omnium confessiones posse audire; illosque, qui apud eos sint confessi, non obligari, etiam semel in anno confiteri proprio sacerdoti, nec petere confitendi veniam, wurden verworfen. *Hartzheim* Concil. germ. V. 865.

17) Vergl. van Espen observation. in can. concil. Lateran. IV. can. 21. in dessen opp. omn. Tom. IV. pag. 53.

nihil impedire interdictio humana possit; haud sane apparet, cur de sacramento poenitentiae aliter sit statuendum. Dicamus igitur, quemlibet sacerdotem, rite ordinatam, *ut alia sacramenta, ita et poenitentiam valide administrare;* ut autem extra periculum mortis posito [18]) *licite* ministretur, approbatione episcopi omnino opus esse [19]).

Es drängt sich nunmehr die Frage auf, welche von den beiden aufgestellten Ansichten die wahre sei? Weil die richtige Beantwortung dieser Frage grundsätzlich abhängig ist, wie jedem einleuchten muß, von einer richtigen Begriffsbestimmung der potestas ordinis, der potestas iurisdictionis und der approbatio episcopi, oder weil doch wenigstens diese Begriffsbestimmung von wesentlichem Einflusse auf seine Beantwortung ist, darum will ich, bevor ich mich in eine kritische Würdigung der vorliegenden, lediglich kontradiktorisch entgegengesetzten Ansichten einlasse, jene Begriffsbestimmung vorherschicken. Zuvörderst fragt es sich daher: was versteht man in dem kanonischen Rechte unter potestas ordinis, potestas iurisdictionis und approbatio episcopi, und wie unterscheiden sich alle diese drei wesentlich von einander? Unter der potestas ordinis versteht man dem Worte nach jene

18) Illos enim, quibus vitae periculum impendit, a quovis sacerdote non tantum *valide*, sed etiam *licite* absolvi posse, plani iuris est. can. 12, 13. XXVI. q. VI. — 19) Concil. Trident. XXIII. cap. 15. Idem re ipsa fatentur, qui *iurisdictionem* etiamnum urgent. In hac enim danda adeo liberales sunt, ut arg. L. 3. de offic. praetor. (fr. 3. D. de offic. praetor. — 1, 14.) sive *a iure*, sive ex *consuetudine delegatum* non solum omnibus, ab episcopo approbatis; sed illis quoque tribuant, qui vel ab aliis approbati, ideoque ea praediti videntur, vel se ipsos, eadem instructos, opinantur. Quo sumpto, *sacerdos* tum demum vere non absolvit, et, uti Concil. Trid. XIV. cap. 7. et can. 11. de *sacram. poenit.* edixit, *nullius momenti est absolutio*, si quis scienter, et ex contemptu legis a sacerdote, non approbato, absolutionem accepit, sacrilegam utique, et gratia divina vacuam. Vid. Pichler Canditat. iur. sacram. lib. V. Tit. 38. §. 5.

Gewalt, welche in dem ordo als solchem gelegen ist, und durch die Ertheilung desselben (ordinatio) übertragen wird. Sie hat ihre Quelle unmittelbar in Gott, und was kraft dieser Gewalt ausgeübt wird, wird in göttlichem Auftrage und im Namen Gottes ausgeübt. Sie hat zu ihrem Gegenstande die wesentlichen Punkte der christlichen Religion, im Besondern: Die Verkündigung des Wortes Gottes, die Spendung der heiligen Sakramente, die Abhaltung des Gottesdienstes, vorzugweise der h. Messe und die Sorge für die Reinerhaltung der christlichen Lehre. Anders verhält es sich mit der potestas iurisdictionis. Obgleich es mehr als wahrscheinlich ist, daß die potestas iurisdictionis auch durch die Weihe (ordinatio) ertheilt wird, weil man in der alten Kirche nur für ein bestimmtes Kirchenamt ordinirt wurde und die Synode von Trient verordnet hat, daß jeder, der ordinirt wird, wenigstens ordinirt werden soll pro necessitate aut utilitate aut commoditate ecclesiae [20]; so ist darüber doch keine ausdrückliche kirchliche Bestimmung erlassen worden. Dieselbe hat zu ihrem Gegenstande die außerwesentlichen Punkte der christlichen Religion; dahin gehören im Besondern die Gesetzgebung, die Anwendung und Vollziehung derselben, die Aufsicht, die Entscheidung streitiger Fälle u. s. w. Hat demnach die potestas ordinis das Innere der christlichen Religion zu ihrem Gegenstande, so hat die potestas iurisdictionis mehr das Aeußere derselben. Von dieser potestas iurisdictionis im Allgemeinen unterscheidet man noch in Ansehung des Bußsakramentes eine potestas iurisdictionis im Besondern, nämlich man sagt, es müsse dem sacerdos rite ordinatus noch von seinem Bischof ein bestimmter Bezirk seiner Amtsthätigkeit angewiesen werden; dieses nennt man alsdann iurisdictio im Besondern, und dadurch übertragene Gewalt potestas iurisdictionis in specie. — Von dieser iurisdictio unterscheidet sich wesentlich die ap-

20) Concil. Trident. sess. 21. cap. 2. und sess. 23. cap. 16. de reformat.

probatio episcopi. Approbirt der Bischof blos einen Priester zum Beichthören, so erkennt er denselben dadurch als fähig hierzu an und ermächtigt ihn zugleich zu demselben, ohne ihm jedoch nothwendig einen desfallsigen bestimmten Bezirk seiner Thätigkeit anzuweisen. In dem Bisherigen liegen auch die verlangten Unterschiede, und brauchen hier um so weniger hervorgehoben zu werden, als sich hierzu in der Folge noch Gelegenheit bieten wird [21].

Ich komme wieder nach dieser vorläufigen Erörterung auf meine obige Frage zurück: welche von den beiden sich lediglich kontradiktorisch entgegen stehenden Meinungen ist die wahre? Offenbar ohne allen Zweifel diejenige, welche auf objektiv gültigen und haltbaren Gründen beruhet. Nimmt man potestas ordinis in dem engen und beschränkten Sinne des Catechismus Romanus, so müßte allerdings behauptet werden, daß zur gültigen Spendung des Bußsakramentes auch die potestas iurisdictionis erforderlich sei, indem ja die potestas ordinis lediglich auf die Eucharistie beschränkt wird. Daher begreift man auch, wie in demselben Catechismus l. c. cap. 5. quaest. 47. gesagt werden kann: Cum autem sacerdotem (ministrum sacramenti poenitentiae) esse, qui ordinariam aut delegatam absolvendi potestatem habeat, ex Ecclesiasticis sanctionibus satis apparet; habeat enim oportet non solum ordinis, verum etiam iurisdictionis potestatem, qui hoc munere fungi debet. Ehe ich mich aber näher auf die Frage einlasse, welche von diesen Mei-

21) In dem Catech. Rom. part. II. cap. 7. wird auf die Frage: quotuplex est potestas ecclesiastica? geantwortet: ea est duplex ordinis et iurisdictionis Ordinis potestas ad verum Christi Domini corpus in sacrosancta Eucharistia refertur. Iurisdictionis vero potestas tota in Christi corpore mystico versatur; ad eam enim spectat, Christianum populum gubernare et moderari, et ad aeternam coelestemque beatitudinem dirigere. Daß der Begriff der potestas ordinis hier viel zu enge gefaßt ist, und daß die meisten Theologen und Kanonisten mit uns übereinstimmen, daran braucht nur erinnert zu werden.

nungen auf Wahrheit beruhet, will ich zuvörderst angeben, worin beide übereinstimmen. Erstlich darin ist man beiderseitig einverstanden, daß die sakramentalische Lossprechung eine Handlung der priesterlichen Weihe sei (actus ordinis sacerdotalis), also daß der ordo sacerdotalis eine schlechthinige Bedingung zur Gültigkeit derselben sei; zweitens, daß alle Handlungen der priesterlichen Weihe, wenn sie gemäß der göttlichen Einsetzung verrichtet werden, also unter Anwendung der erforderlichen Form und Materie, im Allgemeinen gültig seien, ungeachtet ihr ein menschliches Verbot oder ein Gesetz entgegen stehe [22]. Daher begreift man, wie Billuart behaupten könne, quod omnis sacerdos, sive excommunicatus, sive suspensus, sive degradatus, valide, licet illicite, baptizet, consecret, ungat etc. [23]. Wiederum lehrt das kanonische Recht, daß die Weihen (ordinationes) eines häretischen, schismatischen, degradirten und exkommunizirten Bischofs gültig seien [24]. Endlich erklärt sich aus demselben Grunde eine Stelle in den General-Rubriken zum Missale de defectibus in celebrat. miss. n. 8., welche lautet: si quis suspensus, excommunicatus, degradatus, irregularis, vel alias canonice impeditus, celebrat; *conficit quidem sacramentum*, sed gravissime peccat, tam propter communionem, quam indigne sumit, quam propter *executionem* ordinum, quae sibi erat interdicta. Obgleich der gelehrte Morinus behauptet und zu beweisen sucht, daß ein Diakon im Nothfalle das Bußsakrament gültig spende, so behauptet derselbe doch nicht, daß ein Diakon im Nothfalle das heilige Meßopfer gültig darbringen könne. Ist aber die potestas ordinis so unvertilgbar ihrem Wesen nach, daß sogar ein suspendirter oder exkommunizirter, oder degradirter Priester u. s. w. das Opfer der h. Messe noch gültig verrichtet; so sollte man meinen, die der menschlichen Gewalt

---

22) Sauter §. 659. Devoti Tom. II. §. 82.
23) Summa S. Thomae. Tom. XVIII. p. 308.
24) Droste Hülshoff's Kirchenrecht. Bd. II. Abth. I. §. 106.

unerreichbare potestas ordinis quoad essentiam müsse auch zur gültigen Spendung des Bußsakramentes immerhin hinreichend sein. Gilt sonst die argumentatio a maiore ad minus, warum soll sie denn hier nicht gelten?

Soll dieses aber wirklich nicht der Fall sein, soll vielmehr die potestas ordinis bei dem Bußsakramente nicht allein in Ansehung ihrer erlaubten, sondern auch gültigen Ausübung beschränkt sein und zwar in dem Maaße, daß neben derselben zu dem Ende noch erfordert werden die potestas iurisdictionis in specie oder wenigstens die approbatio episcopi; so muß dieses sich als eine göttliche Anordnung und Einrichtung (institutio divina) beweisen lassen, oder von der Kirche als eine solche erklärt worden sein. Kann aber weder für das Eine noch für das Andere ein haltbarer Beweis geführt werden, so müssen alle hier einschlagenden Verordnungen der Kirche als bloße Disciplinar-Vorschriften angesehen werden und sind als solche von bloßen menschlichen Gesetzen nicht verschieden und können daher die potestas ordinis quoad essentiam weder beschränken noch erweitern. Deswegen können dieselben wohl die Ausübung dieser potestas verbieten, d. h. für unerlaubt, niemals aber für ungültig erklären. Daß aber jene Beschränkung in der göttlichen Anordnung und Einsetzung selbst liegen solle, müssen wohl diejenigen meinen, welche den actus iudicialis bei der Spendung des Bußsakraments besonders hervorheben. Dahin gehören vor Allen Thomas von Aquin, Billuart, Devoti u. A. Der erstere sucht aus der Natur des Bußsakramentes die Erforderlichkeit der Jurisdiktion im engern Sinne zur gültigen Spendung desselben zu erweisen, und sagt zu dem Ende a. a. O., man müsse bei den Sakramenten zweierlei unterscheiden: bei einigen habe man lediglich das Sakrament zu empfangen, und diese Thätigkeit des Empfangers liege ganz in der Macht desjenigen, der dasselbe empfange, bei andern müßten aber noch andere Thätigkeiten gesetzt werden, über welche der Empfänger willkührlich nicht verfügen könne. Seine Worte sind diese: dicendum, quod alia sa-

cramenta non consistunt in hoc, quod ad sacramenta accedens, aliquid agat, sed solum ut recipiat, sicut in baptismo et hujusmodi; sed actus recipientis requiritur ad percipiendam utilitatem sacramenti in eo, qui est suae voluntatis arbiter constitutus quasi removens prohibens scilicet fictionem. Nun behauptet er, im Bußsakramente werde wesentlich außerdem noch eine andere vom Willen des Empfängers ausgehende Thätigkeit erfordert mit diesen Worten: sed in poenitentia actus accedentis ad sacramentum est de *substantia* sacramenti, eo quod contritio, confessio et satisfactio poenitentiae partes, quae sunt actus poenitentis. Handlungen, heißt es dann weiter, welche die Quelle in uns haben, könnten für uns von andern nicht verwaltet werden, wenn dieselben keine Herrschaft über uns haben; daher müsse der Ausspender des Bußsakramentes Herrschaft über uns haben. Weil man aber die Herrschaft nur durch die Jurisdiktion erlange, so werde nebst dem ordo zur gültigen Spendung des Bußsakramentes auch die iurisdictio erfordert. Folgende sind die eigenen Worte des Thomas: actus autem nostri, cum in nobis principium habeant, non possunt nobis ab aliis dispensari, nisi per imperium. Unde oportet, quod ille, qui dispensator huius sacramenti constituitur, sit talis, qui possit imperare aliquid ad agendum. Imperium non competit alicui in alium, nisi qui habet super eum iurisdictionem; et ideo de necessitate huius sacramenti est, non solum ut minister habeat ordinem, sicut in aliis sacramentis, sed etiam quod habeat iurisdictionem. Hat nun Thomas von Aquin durch diese sehr verschlungene Argumentation die absolute Erforderlichkeit der Jurisdiktion zur gültigen Spendung des Bußsakramentes erwiesen? Dieses hängt offenbar davon ab, ob seine Sätze in der Allgemeinheit wahr und gültig sind, in welcher er dieselben ausgesprochen hat. Was zuvörderst den ersten Satz anbelangt über den Unterschied des Bußsakramentes von den übrigen Sakramenten, so springt sofort die Falschheit desselben bei der ersten Betrachtung in die Augen. Allerdings sind die Reue, die Beichte

und die Genugthuung wesentliche Bestandtheile des Bußsakramentes; aber eben so wenig diese bei der Buße, eben so wenig dürfen auch die wesentlichen Bestandtheile bei den übrigen Sakramenten fehlen. Warum bezieht sich Thomas, um den von ihm behaupteten Unterschied zu veranschaulichen, vorzugsweise auf die Taufe, wo man noch fragen dürfte und gewiß nicht ohne Grund, wo denn bei der Taufe der unmündigen Kinder der actus recipientis sei? Warum bezieht er sich nicht auf die Ehe? Oder ist der mutuus consensus denjenigen, welche eine Ehe eingehen, nicht eben so sehr ein wesentlicher actus des Ehesakramentes als die contritio, confessio et satisfactio des Bußsakramentes? und hat dieser actus nicht eben so wesentlich sein principium im Menschen als auch diese? Wem aber ist es vor der Synode von Trient in den Sinn gekommen, zu behaupten, daß zur Gültigkeit der Ehe erforderlich sei, daß dieselbe vor dem proprius sacerdos eingegangen werde? Denn obgleich die Synode von Trient aus sehr erheblichen Gründen die geheime Ehe verboten hat, so hat dieselbe aber auch gesagt: Tametsi dubitandum non est, clandestina matrimonia, libero contrahentium facta, rata et vera esse matrimonia, quamdiu ea ecclesia irrita non fecit, et proinde iure damnandi sunt illi, ut eos sancta synodus anathemate damnat, qui ea vere ac rata esse negant[25]).

Auch angenommen, der angegebene Unterschied hätte seine Richtigkeit, so wäre er dennoch für die Beweisführung des Thomas nicht vom geringsten Belange. Denn auch wir behaupten, daß die Reue, die Beichte und die Genugthuung wesentliche Bestandtheile des Bußsakramentes (de substantia sacramenti) sind, daß sie durchaus in dem sein müssen, der das Bußsakrament wahrhaft empfängt; aber wir fragen, was kann denn der Spender darzu und davon thun? Kann er sogar über diese Handlungen gebieten, sie dem Pönitenten befehlen oder erlassen? Nein, sie verstehen

25) Sess. 24. cap. 1. de reformat. matrim.

sich von selbst. Er hat über sie eben so wenig Gewalt, als über den mutuus consensus bei der Ehe. Mag sein imperium so groß wie auch immer sein; jene Handlungen und die denselben zu Grunde liegenden Zustände sind wegen ihrer ethischen Natur demselben durchaus unerreichbar. Er kann zu denselben höchstens anleiten, ermahnen und ermuntern; ihre wahre Bewirkung muß unter dem Beistande der göttlichen Gnade vom Pönitenten selbst ausgehen. Ob dieses wirklich der Fall ist, darauf hat der Dispensator zu sehen; und um dieses zu können, muß er Verstand und Wissenschaft besitzen, wie der Lombarde besonders hervorhebt, und ein imperium, welches auch immer, kann hierbei nicht in Betracht kommen. Die Nothwendigkeit eines imperium in dem Sinne des Thomas von Aquin ist also nicht erwiesen; folglich fällt auch die daraus gezogene Folgerung von der Nothwendigkeit der Jurisdiktion von selbst weg. Das etwa erforderliche imperium erhält jeder Priester dadurch, daß der Pönitent sich ihm freiwillig unterwirft; wie es der Arzt über einen Kranken erhält, wenn derselbe sich ihm anvertraut. Diese Widerlegung gilt auch Billuart, insofern er die conclusio des Thomas zu der seinigen gemacht hat.

Durch die Syllogismen des Thomas von Aquin wird also die Nothwendigkeit der Jurisdiktion zur gültigen Spendung des Bußsakramentes nicht erwiesen; auch ist nicht abzusehen, wie dieselbe erwiesen werden könne. Sollte dieselbe aber als eine göttliche Anordnung und Einsetzung bewiesen werden können, so müßte dieses geschehen entweder aus der h. Schrift oder aus der Tradition. Obgleich einige so weit gegangen sind, zu behaupten, die Erforderlichkeit der Jurisdiktion zur gültigen Austheilung des Bußsakramentes sei ein katholisches Dogma (dogma catholicum); so haben dieselben doch so wenig den in Aussicht gestellten Beweis geliefert, daß sie denselben nicht einmal versucht haben. Oder sollte das vielleicht ein Traditions-Beweis sein, wenn einige sagen, von Anfang an wurde die Gewalt der Weihe von der Gewalt der Jurisdiktion unterschieden, dadurch aber zu

erkennen geben, daß sie weder wissen, was Anfang ist, noch auch, daß sie ein gutes Zeugniß über ihre Kenntnisse des christlichen Alterthums verdienen. Dagegen hat man sich zum Beweise der aufgestellten Behauptung mehr bezogen auf die ausdrücklichen Erklärungen der Kirche und zwar zuerst auf einige Partikular-Synoden; sodann auf das vierte lateranensische und insbesondere auf das Tridentiner Concil. Auf die Partikular-Synoden bezieht sich zum Beweise der in Rede stehenden Behauptung meines Wissens nur Zenner in seiner instructio practica confessarii p. 71. Diese Synoden sind: 1) die dritte von Karthago v. J. 397 c. 32.; 2) die Synode von Elvira v. J. 305 (nicht wie Zenner 301); 3) die zweite Synode von Karthago v. J. 290 c. 4. Was nun die Beschlüsse dieser Concilien anbelangt, so sind diese erstlich Beschlüsse von Partikular-Concilien, und gelten sofort nur in den kirchlichen Theilen, in welchen sie promulgirt oder recipirt worden sind. Daß dieselben auch in Deutschland recipirt oder promulgirt worden sind, dieses zu beweisen ist Zenner schuldig geblieben. Er würde sich daher auf dieselben nicht berufen haben, wenn er eine richtige Vorstellung von der Geltung der Gesetze, auch der Concilien-Beschlüsse in Ansehung ihres Umfanges hätte; zweitens reden die angezogenen Satzungen (canones) nicht vom Bußsakrament, sondern von den öffentlichen Büßern und deren Wiederversöhnung mit der Kirche. Zum Beweise dieses darf ich dieselben nur hierher setzen und mit einigen Bemerkungen begleiten. Der Kanon 32 der dritten Synode von Karthago lautet: ut presbyter inconsulto episcopo non reconciliet poenitentem, nisi absente episcopo et necessitate cogente. Cuiuscunque autem poenitentis publicum et vulgatissimum crimen est, ante absidem manus ei imponatur [26]. Daß dieser Kanon von der öffentlichen Buße redet, erhellet sowohl aus seinem Inhalte, als insbesondere aus dem Worte reconciliare; sodann ist auch der Presbyter bei der Abwesen-

26) Harduini collect. concil. Tom. I. col. 964.

halt des Bischofs und im Nothfalle an die Zustimmung desselben nicht gebunden. Schon aus diesem Grunde könnte dieser Kanon, wenn in demselben auch die Rede wäre von der geheimen Beichte und Buße, die Nothwendigkeit der bischöflichen Approbation oder der Jurisdiktion im Allgemeinen nicht beweisen. Dieser Kanon findet sich auch c. 14. C. 26. q. 6. Die Glosse, welche ausdrücklich bezeugt, daß derselbe von der öffentlichen Buße zu verstehen sei, lautet: Presbyter. (Publicum.) hoc ideo fit, ut non tantum prosit illi ad salutem, sed aliis sit in exemplum, ut de poen. Dist. 1. in actione in fi. ut patet hic: quod tantum pro notorio crimine est iniungenda solennis poenitentia. Der Kanon 32 der Synode von Elvira lautet: Apud presbyterum, siquis gravi lapsu in ruinam mortis inciderit, placuit agere poenitentiam *non debere*, sed potius apud episcopum: cogente tamen infirmitate necesse est presbyterum communionem praestare debere, et diaconum si ei iusserit sacerdos [27]. Auch dieser Kanon redet wieder, wie sein Inhalt ausdrücklich bekundet, von der Wiederversöhnung eines öffentlichen Büßers mit der Kirche; sodann erhellet dasselbe auch aus seiner Ueberschrift, welche lautet: De excommunicatis presbyteris ut in necessitate communionem dent, und nach einer andern Lesart: De presbyteris ut excommunicatis etc. Der Kanon selbst wird aber in der Edition des Kardinals de Aguirre auch so gelesen: si quis gravi lapsu in ruinam mortis inciderit, placuit agere poenitentiam non debere sine episcopi consultu, sed potius apud episcopum agat; cogente tamen infirmitate non est presbyterorum aut diaconorum, communionem talibus praestare *debere*, nisi eis iusserit episcopus [28]. Welche Lesart die richtige sei, ist für die gegenwärtige Frage von sehr geringem Belange, da der Hauptinhalt beider derselbe ist und ohne allen Zweifel in

27) Herm. Theod. Bruns. Canones Apostolorum et Conciliorum saeculorum VI. V. VI. VII. pars altera p. 6. Berolini 1839.

28) Bruns. l. c. u. Harduin. Tom. I. col. 253.

beiden von der Versöhnung eines öffentlichen Büßers mit der Kirche die Rede ist. Um so weniger aber hätte Jenner auf diesen Kanon sich beziehen sollen, weil man mitunter auf denselben sich bezogen hat zum Beweise, daß der Diakon im Nothfalle das Bußsakrament spenden könne und dürfe[29]. Was mich betrifft, so gebe ich ohne alles Bedenken der ersten Lesart den Vorzug, weil sie am besten zur Ueberschrift paßt, einen einfachen und klaren Sinn gibt, was man von Satzungen der Kirche mit Recht erwartet, und am meisten übereinstimmt mit der Disziplin der älteren Kirche[30]. Endlich, welcher Lesart man auch den Vorzug geben mag, so ist doch in beiden, was gewiß nicht zu übersehen ist, nicht von einem Dürfen, einem Rechte, sondern einem Sollen, einer Pflicht der Presbyter im Nothfalle die Rede. Denn die erstere lautet: cogente tamen infirmitate necesse est presbyterum communionem praestare, et diaconum si ei iusserit sacerdos. Also in Todesgefahr, wo der Bischof nicht bei der Hand, oder keine Zeit ist ihn zu rufen, da soll der Presbyter den öffentlichen Büßer wieder in die Kirchengemeinschaft aufnehmen, auch sogar der Diakon, wenn der sa-

---

29) Morinus de administ. sacrament. poenit. lib. 8. cap. 23.

30) Vergl. die epistola der zweiten Synode zu Karthago unter Cyprian an den Papst Kornelius, bei Harduin. Tom. I. col. 134. und Cypriani epist. 13. ad clerum de lapsis. Denn so sagt Cyprian: Quoniam video facultatem veniendi ad vos nondum esse, et iam aestatem coepisse, quod tempus infirmitatibus assiduis et gravibus infestat, occurrendum puto fratribus nostris; ut qui libellos a martyribus acceperunt, et praerogativa eorum apud Deum adiuvari possunt, si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non exspectata praesentia nostra apud presbyterum quemcunque praesentem, vel si presbyter repertus non fuerit, et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesin facere delicti sui possint, ut manu eis in poenitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace, quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverunt.

cerdos ihm dieses befiehlt. Ob hier unter sacerdos episcopus oder presbyter verstanden werde, darüber kann man streiten. Erwägt man, daß von dringender Noth oder großer Lebensgefahr die Rede ist, und daß man vielleicht zu spät käme, wenn man erst den Befehl des Bischofs wollte einholen; so wird höchst wahrscheinlich, daß hier unter sacerdos ein gewöhnlicher presbyter gemeint sei. Auch die zweitere Lesart spricht nur von einem Sollen: denn sie lautet nach unserer Interpunktion: cogente tamen infirmitate non est presbyterorum aut diaconorum, communionem talibus praestare debere, nisi eis iusserit episcopus. In dem unterstellten Falle sind die Presbyter und Diakonen nicht verpflichtet, den öffentlichen Büßer wieder in die Kirche aufzunehmen, als wenn der Bischof ihnen dasselbe befiehlt. Daß sie es aber ohne diesen Befehl nicht durften, wird auch mit einer einzigen Sylbe nicht gesagt. Endlich lautet Kanon 4. der zweiten Synode von Karthago: Aurelius episcopus dixit: Si quis in periculo fuerit constitutus et se reconciliari divinis altaribus petierit, si episcopus absens fuerit, debet utique presbyter consulere episcopum, et sic periclitantem eius praecepto reconciliare: quam rem debemus salubri concilio corroborare. Ab universis episcopis dictum est: Placet, quod sanctitas vestra necessario nos instruere dignata est [31]. Dieser Kanon, welcher sich auch can. 7. des codex ecclesiae africanae [32]) findet, muß durchaus nach der Disciplin der afrikanischen Kirche von der Wiederversöhnung der öffentlichen Büßer mit der Kirche verstanden werden. Derselbe findet sich auch wieder c. 5. C. 26. q. 6. Auch die Glosse zu: „si episcopus absens" erklärt denselben wiederum von der öffentlichen Kirchenbuße mit diesen Worten: illud intelligat, cum quis excommunicatus ab episcopo, vel cum episcopus ei interdixerit poenitentiam, alias secus videtur. Wenn nun aber aus Herardus von Tours, wie Zenner S. 71 bemerkt,

31) Bruns. l. c. pars prior p. 119. und Harduin. Tom. I, col. 952.
32) Harduin. Tom. I. col. 870.

das Gegentheil der gegebenen Auslegung hervorgehen sollte in Ansehung dieser Kanonen, so kann dieses nichts anders beweisen, als daß Herardus diese Kanonen falsch ausgelegt hat.

Zenner hat sich nebst dem noch mit Liebermann nach dem Vorgange des Thomas von Aquin und dessen Epitomator, des Billuart, auf das vierte lateranensische Concil vom Jahr 1215, und insbesondere auf das Dekret des Papstes Eugen IV. an die Armenier vom 1493 bezogen. Das angezogene Concil hat sich über den in Frage stehenden Gegenstand folgender Maaßen can. 21. ausgesprochen; omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti .... Si quis autem alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et *obtineat* a proprio sacerdote, cum aliter ille ipse [33]) non possit solvere vel ligare [34]). Betrachtet man diesen Kanon, so erhellet offenbar aus demselben, daß jeder Gläubige verpflichtet wird, wenigstens einmal im Jahre bei dem proprius sacerdos zu beichten, daß derselbe aber, wenn er einem alienus sacerdos beichten wolle, vorher seinen proprius sacerdos um Erlaubniß hierzu bitten und dieselbe auch erhalten solle. Um aber diesen Beschluß in sein volles Licht zu setzen, fragt es sich: wer wird unter dem proprius sacerdos verstanden? Der Jesuit Joseph Biner antwortet auf diese Frage: per proprium sacerdotem intelligitur papa, episcopus, parochus, aut quibus hi per delegationem vel per privilegia potestatem

---

33) Statt cum aliter ille ipse non possit solvere, liest das Ms. Mazar. cum alter ipsum non possit solvere. Wieder statt ille ipse wird gelesen c. 12. X. de poenit. et remiss. ipse illum und statt solvere daselbst absolvere, wodurch aber im Wesentlichen am Sinne nichts geändert wird.

34) Harduin. Tom. 7. col. 35, und cap. 12. X. de poenitent. et remission. (5, 38.).

dederint [35]). Dagegen behaupten Andere, unter dem proprius sacerdos werde lediglich der Pfarrer verstanden, sogar mit Ausschluß des Papstes und des Bischofs. Denn so sagt Billuart a. a. O. p. 314.: Quidam contendunt nomine proprii sacerdotis sic intelligi parochum, ut excludantur summus pontifex et episcopus, ita ut hi non possint aliis dare facultatem excipiendi confessiones parochianorum, imo nec ipsimet excipere sine consensu et licentia parochorum. Ita olim Guilhelmus d. s. Amore quem impugnavit S. Th. opusc. 19. Deinde Ioannes de Poliaco quem damnavit Ioannes XXII. Constit. *Vas Electionis*, data anno 1321. Etiam nunc quidam Scioli qui non minus insulse quam erronee iactant se et Papam et Episcopum esse in sua ecclesia. Quidam paulo modestiores dicunt Papam ex plenitudine potestatis posse dispensare in hac lege; non posse episcopum, quia est lex generalis Ecclesiae; at summos pontifices nunquam de facto illi derogasse. Haec ex una parte.

Ex altera quidem volunt nomine proprii Sacerdotis Concilium intellexisse summum Pontificem, Episcopum et Parochum, alii intellexisse solum Parochum, sed non exclusis Superioribus, seu salva summi Pontificis in tota Ecclesia et Episcoporum in suis Dioecesibus auctoritate. Quamvis autem haec utraque sententia quoad rem coincidat, modus tamen loquendi in secundo videtur conformior menti Concilii. 1) Quia Concilium Can. 32. dicit: „Illud autem penitus interdicimus ne quis in fraudem de proventibus Ecclesiae, quae curam *proprii sacerdotis* debet habere, pensionem alii, quasi pro Beneficio conferre praesumat“. Ubi nomine proprii sacerdotis certo intelligit parochialem: Ergo similiter Canone 21. *Omnis utriusque sexus.* 2) Idem eruitur ex scopo Concilii in Canone edendo. Tunc temporis abusus irrepserat, ut Parochi tot quot possent Paro-

35) P. Ioseph Biner §. 7.: Apparatus eruditionis ad iurisprudentiam, praesertim ecclesiasticam. Augustae Vindelicorum et Friburgi Brisgoviae 1754. part. III. cap. III. §. 4.

chianos ex aliis Parochiis ad se attraherent pro confessione annua, ut ex eis decimas perciperent. Erat enim tunc communiter receptum decimas esse persolvendas ei qui sacramenta tempore Paschali administrasset: Haec testantur monumenta Historiae ecclesiasticae, Theodulphus Episcopus Aurelianensis in suo Mandato anni 797. cap. 5. Capitularia Regum Galliae lib. 7. cap. 48. et 68. Decretum Gratiani 2. p. Dist. 6. de poenit. Item Causa 33. q. 3. cap. Cum placuit, etc. Huic tamen abusui et fraudi, ut occurreret Concilium, sancivit neminem posse confessionem annuam facere nisi proprio sacerdoti aut alteri de eius licentia, quod plane intelligitur de sacerdote parochiali. 3) Quia sic intellexerunt Innocentius IV. Constit. data Neapoli, Benedictus XI. Extravaganti *inter cunctas*, et plura Concilia particularia apud Natalem Alexandrum et Honoratum de Tournely, ita etiam intellexit s. Th. dum a. 5. quaerit, utrum aliquis possit alteri quam proprio Sacerdoti confiteri ex Privilegio seu Mandato Superioris, ubi perspicuum est nomine proprii sacerdotis ipsum intelligere Parochialem. Ich bin ebenfalls, wie Billuart der Meinung, daß unter dem proprius sacerdos, unbeschadet der Rechte des Papstes und des Diözesanbischofs, der Pfarrer zu verstehen sei. Wenn das aber ist, so wird ja nur verordnet, daß man wenigstens einmal im Jahre bei seinem Pfarrer oder mit dessen Erlaubniß bei einem andern beichten solle, zugleich aber gestattet, daß man übrigens so oft bei andern Priestern beichten könne, als man wolle. Gerade so ist dieser Kanon auch in dem Streite zwischen den Pfarrern und den Bettelmönchen über denselben zu wiederholten Malen auktoritativ erklärt worden [36]. Wie kann demnach derselbe noch im Allgemeinen zur gültigen sakramentalischen Absolution die Nothwendigkeit der Jurisdiktion und der bischöflichen Approbation beweisen? Konnte man auch ja bei solchen Bettelmönchen

36) Van Espen ius. ecclesiast. univ. part. II. sect. I. Tit. VI. II. 13—18.

beichten, wie aus van Espen a. a. O. erhellet, deren subditus man nicht war, und welche nicht einmal dem Bischof waren präsentirt worden. Und was ist denn anders wohl der Grund, wenigstens einmal im Jahre bei seinem Pfarrer oder mit dessen Erlaubniß bei einem andern zu beichten, als damit eines Theiles der Pfarrer an seinem Zehnten nicht verkürzt werde, andern Theiles er sich überzeugen könne, daß alle seine Pfarrgenossen auch wenigstens einmal im Jahre zur Beichte und zur österlichen Kommunion gehen. Hiervon mußte er um so mehr sich überzeugen, weil im Unterlassungsfalle die excommunicatio minor eintrat. Alioquin, heißt es ja, vivens ab ingressu ecclesiae arceatur, et moriens careat ecclesiastica sepultura.

Aber wie verhält es sich mit dem sacerdos alienus, den der Pfarrer beauftragen konnte und nach Maaßgabe der Umstände sollte? Denn peccaret, sagt Thomas von Aquin a. a. O., sacerdos, si non esset facilis ad praebendum licentiam alteri confitendi, quia multi sunt adeo infirmi, quod potius sine confessione morerentur, quam tali sacerdoti confiterentur. Unde illi qui sunt nimis solliciti, ut conscientias subditorum per confessionem sciant, multis laqueum damnationis iniiciant, et per consequens sibi ipsis. Mußte dieser sacerdos alienus auch zum Beichthören besonders vom Bischof approbirt sein? Darüber findet sich im Texte selbst nichts; aber aus van Espen an der erwähnten Stelle erhellet das Gegentheil. Der Pfarrer ermächtigte oder approbirte in diesem Falle und nicht der Bischof. Dasselbe sagt auch van Espen in seinen observationes in canones Concil. Lateranens. IV. Can. 21. mit diesen Worten: Hinc habemus, quod *iuxta aetatis istius disciplinam* proprius sacerdos seu parochus potuerit alieno sacerdoti committere administrationem sacramenti poenitentiae, ut et aliorum sacramentorum; *nec tunc opus fuerit praevia episcopi approbatione ad audiendas confessiones.* Eben dieselbe Erklärung gibt auch Fagnanus in seinem Commentar zu dieser Stelle mit folgenden Worten: Hodie ex decreto concilii

tridentini cap. 15. sess. 23. nullus presbyter etiam regularis potest confessiones saecularium etiam sacerdotum audire, nec ad id idoneus reputatur, nisi aut parochiale beneficium obtineat, aut ab episcopo idoneus iudicetur. Unde eo decreto sublata est dispositio textus nostri in ea parte, in qua statuit, *ut sacerdos alienus possit audire confessiones de licentia parochialis presbyteri;* hodie enim *in sacerdote non parocho* huiusmodi licentia non sufficit, sed requiritur licentia et approbatio episcopi [37]). Der angezogene Beschluß der Synode von Trient muß demnach lediglich selbst in der Auslegung des Fagnanus als ein disziplinarischer und kann nicht als ein dogmatischer betrachtet werden; er kann nur von der Erlaubtheit und nicht von der Gültigkeit der Absolution ausgelegt werden, weil sich sonst ergeben würde, daß das Dogma in dem vorliegenden Falle verändert worden sei. Allein das von Fagnanus angeführte Dekret der tridentiner Synode spricht lediglich von den Regular-Priestern, wie ich später zeigen werde. Erwägt man dasjenige, was eben diese Synode sess. 21. cap. 4. de reform. verordnet hat; so scheint die Ansicht noch vertheidigt werden zu können, daß gegenwärtig die Pfarrer noch andere Priester zum Beichthören in ihrer Pfarre ermächtigen können. Denn so lautet die erwähnte Verordnung: Episcopi etiam tanquam apostolicae sedis delegati, in omnibus ecclesiis parochialibus, vel baptismalibus, in quibus populus ita numerosus sit, ut unus rector non possit sufficere ecclesiasticis sacramentis ministrandis, et cultui divino peragendo; cogant rectores, vel alios, ad quos pertinet, sibi tot sacerdotes ad hoc munus adiungere, quot sufficiant ad sacramenta exhibenda, et cultum divinum celebrandum. Von einer vorhergehenden Approbation dieser Priester ist hier keine Rede.

Wie aber, wenn der parochianus ohne die Erlaubniß des Pfarrers bei einem andern Priester gebeichtet hätte,

37) Fagnani Tom. III. p. 130.

wäre diese Beicht ungültig gewesen? Man könnte sich leicht der Meinung überlassen, dieses folge aus den Worten: cum aliter ipse illum non possit solvere vel ligare. Allein um dieser Meinung mit Grund Raum zu geben, müßte man beweisen, daß jene Worte bedeuteten: cum aliter illum valide non possit solvere aut ligare, und daß dieselben nicht bedeuten könnten: cum aliter illum licite non possit etc. Die letztere Bedeutung muß um so eher angenommen werden der damaligen Zeitverhältnisse wegen, sodann weil der Hauptgrund, warum beim Pfarrer gebeichtet werden solle, eines Theiles darin gelegen ist, daß derselbe an seinem Zehnten nicht verkürzt werde, andern Theils, daß derselbe sich überzeuge, daß alle seine Pfarrgenossen wenigstens einmal im Jahre beichten, oder daß er im Unterlassungslassungsfalle die Vollziehung der angedrohten Kirchenstrafe beantrage. Wie wenig endlich aber das Kirchenrecht bei dem alienus sacerdos die bischöfliche Approbation zur gültigen Spendung des Bußsakramentes erfordere, ersieht man noch deutlich aus der Glosse zu cap. 2. de poenit. et remissione in 6. (5, 10.), welche lautet: Ponamus, quod meus rector det mihi simpliciter facultatem eligendi confessorem idoneum: utrum possim eligere simplicem sacerdotem, vel utrum sit necesse, ut eligam sacerdotem habentem simplicem potestatem, videlicet curam animarum? Respondetur, quod si rector meus parochialis det mihi simpliciter facultatem elegendi confessorem, tunc non possum confiteri simplici sacerdoti, sed requiritur, quod talis habeat curam animarum. Sed quum meus rector dat mihi licentiam confitendi tali sacerdoti, quem sibi nomino, tunc possum tali sacerdoti confiteri, quia meus curator facit illum delegatum. cap. fin. de offic. et potest. iud. deleg. in antiq. (c. 43. X. de offic. et potest. iud. delegat. [1, 29.]) cap. omnis utriusque sexus allegato (c. 12. X. de poenit. et remission. [5, 38.]).

Gleichwie das vierte lateranensische Konzil die Nothwendigkeit der Jurisdiktion und der bischöflichen Approbation nicht beweiset, eben so wenig beweiset dasselbe das Dekret

des Papstes Eugen IV. an die Armenier, auf welches ebenfalls Zenner sich bezogen hat. Die hier in Betracht kommenden Worte des Dekretes sind folgende: minister huius sacramenti (poenitentiae) est sacerdos, habens auctoritatem absolvendi, vel ordinariam, vel ex commissione superioris. Eben diese Worte kann man eben so gut von der Erforderlichkeit der Jurisdiktion zur Erlaubtheit als auch zur Gültigkeit der Absolution verstehen, und deswegen können dieselben hier nichts beweisen. Zudem kann unter der potestas ordinaria auch eine solche verstanden werden, welche ein wesentlicher Ausfluß eines Kirchenamtes, etwa des Pfarramtes ist; die ex commissione aber diejenige, welche von dem Kirchenbeamten, dem Pfarrer, einem andern Priester übertragen wird. Am meisten endlich hat man sich, um die Nothwendigkeit der Jurisdiktion oder der bischöflichen Approbation zur gültigen Lossprechung zu beweisen, auf die Synode von Trient bezogen. Dieses ist besonders geschehen von Billuart, Liebermann, Zenner und Boner, aber auch von Busenbaum, Liguori und Devoti. Es fragt sich: wird diese Nothwendigkeit wirklich in den Beschlüssen der tridentiner Synode bewiesen? In zwei Sitzungen hat diese Synode über den fraglichen Gegenstand sich ausgesprochen und zwar erstlich sess. 14. c. 6. u. can. 9. de sacrament. poenit. u. cap. 7. ibid. nach Billuart, Liebermann, Zenner und Boner, zweitens sess. 23. cap. 15. de reformat. nach Busenbaum, Liguori und Devoti. Ich führe die letztere Stelle zuerst an aus dem Grunde, weil aus derselben unzweideutig hervorgeht, die Synode habe keineswegs geglaubt, in der vierzehnten Sitzung sei der in Rede stehende Gegenstand gänzlich abgethan worden. Es heißt nämlich am angeführten Orte: *Quamvis presbyteri in sua ordinatione a peccatis absolvendi potestatem accipiant;* decernit tamen sancta synodus, nullum etiam regularem, posse confessiones saecularium, etiam sacerdotum audire, nec ad id idoneum reputari; nisi aut parochiale beneficium, aut ab episcopis per examen, si illis videbitur esse necessarium, aut alias idoneus iudicetur,

et approbationem, quae gratis detur, obtineat. Erstlich wird hier ausdrücklich erklärt, daß die Priester die Gewalt, Sünden zu vergeben, in der ordinatio erhalten. Daß aber diese Gewalt nur eine potestas incompleta et quodammodo habitualis sei, wie Zenner behauptet, ist eine durchaus willkürliche Auslegung und sogar in Widerspruch mit der durch die ordinatio ertheilten Gewalt, indem dieselbe der Art ist, daß ein character indelebilis dadurch bewirkt wird und nimmer als solche verloren gehen kann und weder einer Ab- noch Zunahme fähig ist. Obgleich dieses Dekret Eingangs einen allgemeinen Charakter hat, so wird es doch im Verlaufe gegen die Regular-Priester gerichtet; diesen wird namentlich das Beichthören der Weltleute mit Einschluß der Weltpriester (sacerdotes saeculares) ohne Erlaubniß des Bischofs untersagt, weil dieselben bis dahin ungeachtet aller Verbote ohne Wissen und Willen des Bischofs Weltleute Beicht gehört hatten; offenbar wird ihnen dadurch einschließlich das Beichthören der Klosterleute ohne die bischöfliche Erlaubniß gestattet. Dieses wird auch von Busenbaum und Liguori nicht allein anerkannt, sondern sogar ausdrücklich behauptet. Denn so lauten beider Worte a. a. O. Addidi, *respectu saecularium*, quia circa confessiones Regularium Concilium nihil videtur notasse; unde ii cuivis etiam non approbato, quem praelatus praefecerit, possunt confiteri. Dieses ist sogar von der Congregatio concilii Tridentini durch eine declaratio vom 30. März 1594 auf die weltlichen Hausgenossen des Klosters, jedoch mit Ausschluß der bloßen Dienstleute, mit diesen Worten ausgedehnt worden: in monasteriis ac etiam collegiis regularium, ubi regularia instituta servantur, posse praelatos regulares, sive aliorum religiosorum confessores *absque licentia episcopi* eorum saecularium, qui sunt vere de familia, et continui commensales, non tamen illorum, qui tantum deserviunt in monasteriis, audire etc. Aus allem diesem geht wieder hervor, daß das in Rede stehende Dekret keinen allgemeinen Sinn habe, daß der Ausdruck posse confessiones audire, eben so gut licite als auch

valide posse bedeuten könne. Daß derselbe aber das erstere bedeute, muß um so mehr angenommen werden, weil das Dekret sich lediglich auf die Regular-Priester bezieht, und ausdrücklich gesagt wird, daß man die potestas Sünden zu vergeben durch die ordinatio erhalte, und eine potestas, die nichts wirke, oder nichts wirken könne, keine potestas sei.

Wenn aber auch den Regular-Priestern verboten wird, die Weltleute und auch Weltpriester Beicht zu hören, so wird denselben dieses doch nicht absolute verboten; sondern dieses wird unter gewissen Bedingungen erlaubt. Diese Bedingungen sind: aut parochiale beneficium, aut ab episcopis per examen, si illis videbitur esse necessarium, aut alias idoneus iudicetur, et approbationem, quae gratis detur, obtineat. Man hat Schwierigkeit gefunden, diese Stelle richtig zu verstehen und zu erklären. Einige vermißten bei dem Ausdruck parochiale beneficium das Zeitwort und ergänzten daher entweder possideat, oder habeat. Allein es ist kaum begreiflich, wie man bei den Beschlüssen der tridentiner Synode, welche mit diplomatischer Genauigkeit abgefaßt und wieder erwogen worden sind, ein Zeitwort sollte ausgelassen haben. Diejenigen, welche etwas der Art bei der Synode voraussetzen können, sollten sich doch nicht beigehen lassen, dieselbe zu erklären. Einige erklärten die Stelle, wie Busenbaum und Liguori: nisi habeat beneficium parochiale, vel approbationem ab episcopo und wiederum: nisi sit approbatus vel parochus. Allein die Synode hat erstlich diesem Dekret einen solchen allgemeinen Sinn nicht untergelegt, zweitens hat sie eine solche Disjunktion nicht gemacht, sondern sie fügt zu der genannten dreifachen disjunktiven Bedingung vermittelst der Partikel et noch eine zweite hinzu, nämlich: approbationem obtineat. Daß das Dekret nicht den von Busenbaum und Liguori unterstellten allgemeinen, umfassenden Sinn habe, sondern lediglich von den Regular-Priestern handele, erhellet noch besonders aus seiner Ueberschrift, welche lautet: praeter potestatem absolvendi ac-

ceptam in ordinatione, debent etiam regulares antea idonei ab Ordinario reputari, et approbati esse, ut saecularium audiant confessiones. Erwägt man noch, daß das Dekret alle entgegenstehenden Privilegien und Gewohnheiten aufhebt, und erinnert man sich an die Geschichte, insbesondere der Bettelmönche, so erhellet auf das deutlichste, daß dasselbe nur von der erlaubten und nicht der gültigen Absolution ausgelegt werden kann, weil sonst angenommen werden müßte, daß das Dogma von der Synode zu Trient alterirt worden sei. Jeden Falles ist es über allen Zweifel erhaben, daß aus dem in Rede stehenden Dekrete die Nothwendigkeit der Jurisdiktion und der bischöflichen Approbation zur gültigen Spendung des Bußsakramentes nicht bewiesen werden kann, daß vielmehr dasselbe für die Erforderlichkeit zur gültigen Erlaubtheit beider sich ausspricht. Dieses muß man auch, wenn nicht gerade klar erkannt, doch gefühlt haben, darum hat man sich denn hauptsächlich in der neuern Zeit auf sess. 14. cap. 7. de sacrament. poenit. der Synode von Trient bezogen, insbesondere ist dieses geschehen von Billuart, Liebermann, Jenner und Boner. Das angezogene Kapitel wird überschrieben de casuum reservatione und lautet: Quoniam igitur natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos duntaxat feratur; persuasum semper in ecclesia Dei fuit, et verissimum esse, synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet iurisdictionem. Die Anfangsworte dieses Kapitels: „Quoniam igitur" zeigen offenbar, daß dasselbe mit dem vorhergehenden Kapitel in dem innersten Zusammenhange steht. Eben dieses wird überschrieben de ministro huius sacramenti et absolutione. Als Minister des Bußsakramentes werden ausdrücklich erklärt die Bischöfe und Priester (episcopi et sacerdotes) auf gleiche Weise, und es wird zugleich die Behauptung der Reformatoren, daß Christus die Schlüsselgewalt allen Gläubigen ohne Unterschied gegeben habe, ausdrücklich verworfen, mit diesen Worten: Circa ministrum autem huius sacramenti,

declarat sancta synodus, falsas esse et a veritate evangelii penitus alienas doctrinas omnes, quae ad alios quosvis homines *praeter episcopos et sacerdotes*, clavium ministerium pernitiose extendunt; putantes verba illa Domini: Quaecunque alligaveritis super terram, erunt alligata et in coelo; et quaecunque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo; et Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt: ad omnes Christi fideles indifferenter et promiscue, contra institutionem huius sacramenti, ita fuisse dicta, ut quivis potestatem habeat remittendi peccata, publica quidem per correptionem, si correptus acquieverit; secreta vero per spontaneam confessionem, cuicunque factam. Ferner wird die oft aufgetauchte Behauptung verworfen, daß ein mit einer Todsünde behafteter Priester nicht gültig absolviren könne mit diesen Worten: Docet quoque, etiam sacerdotes, qui peccato mortali tenentur, per virtutem spiritus sancti in ordinatione collatam, *tanquam Christi ministros*, functionem remittendi peccata exercere; eosque prave sentire, qui in malis sacerdotibus hanc potestatem non esse contendunt. Die beiden hier aufgestellten Sätze hat die Synode auch in derselben sess. 14. de poenit. can. X. in dieser Weise zusammengefaßt: Si quis dixerit, sacerdotes, qui in peccato mortali sunt, potestatem ligandi et solvendi non habere; aut non solos sacerdotes esse ministros absolutionis, sed omnibus et singulis Christi fidelibus esse dictum: Quaecunque ligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo; et quaecunque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo; et Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt: quorum verborum virtute quilibet absolvere possit peccata, publica quidem per correptionem duntaxat, si correptus acquieverit; secreta vero per spontaneam confessionem, anathema sit. Nunmehr heißt es dann in dem oben angezogenen Kapitel weiter: Quamvis autem absolutio sacerdotis *alieni beneficii sit dispensatio*, tamen non est solum nudum ministerium vel anuntiandi evangelium vel declarandi

remissa esse peccata, sed ad *instar actus iudicialis*, quo ab ipso, velut a iudice sententia pronuntiatur; atque ideo non debet poenitens adeo sibi se sua ipsius fide blandiri, ut etiam si nulla adsit contritio, aut sacerdoti animus serio agendi et vere absolvendi desit, putet tamen se, propter suam solam fidem, vere et coram Deo esse absolutum; nec enim fides sine poenitentia remissionem ullam peccatorum praestaret; nec is esset, nisi salutis suae negligentissimus, qui sacerdotem ioco se absolventem cognosceret; *non alium, serio agentem, sedulo requireret.* Dasselbe findet sich auch wieder in derselben Sitzung can. IX. mit diesen Worten: Si quis dixerit, absolutionem sacramentalem sacerdotis *non esse actum iudicialem*, sed nudum ministerium pronuntiandi, et declarandi, remissa esse peccata confitenti; modo tantum credat, se esse absolutum; aut sacerdos non serio sed ioco absolvat; aut dixerit, non requiri confessionem poenitentis, ut sacerdos eum absolvere possit; anathema sit.

Was wird nun in diesen Stellen der Synode von Trient behauptet? Zuerst in dem angezogenen Kapitel dieses, daß die absolutio eine dispensatio alieni beneficii sei, also nicht eine dispensatio proprii beneficii; daraus dürfe aber nicht gefolgert werden, daß dieselbe ein nudum ministerium vel anuntiandi evangelium vel declarandi remissa esse peccata sei, sondern sie sei ad instar actus iudicialis, quo ab ipso, velut a iudice sententia pronuntiatur, und sie müsse, wenn sie gültig sein sollte, mit Ernst und Würde ertheilt werden, und der sei einer seines Heiles schlecht Beflissener, der, wenn er erkenne, daß ein Priester ihn im Scherz lossprechе, nicht mit Fleiß einen andern mit Ernst handelnden suche. Was aber, so fragt es sich, will die Synode mit den Worten eines alieni beneficii sagen? Ohne allen Zweifel, daß das vom Priester in der absolutio ertheilte beneficium nicht sein eigenes, sondern das beneficium eines Andern sei. Wessen Andern beneficium könnte dieses aber sein, als Gottes oder Christi beneficium, wie aus der Lehre der

katholischen Kirche, und insbesondere noch aus can. 8. D. 19. und can. 90. C. 1. q. 1. erhellet. Aber die absolutio ist keine bloße Erklärung der Sündenvergebung, sondern ad instar actus iudicialis, und sie muß behufs ihrer Gültigkeit mit Ernst und Würde ertheilt werden. Daß aber die absolutio ein actus iudicialis sei, wird auch in dem angezogenen can. 9. ausdrücklich ausgesprochen. Der Ausdruck ad instar actus iudicialis und actus iudicialis wird von der Synode offenbar in einem und demselben Sinne gebraucht. Aus dieser Bezeichnung des actus iudicialis folgert Devoti und sein Nachtreter Scheil die Nothwendigkeit der Jurisdiktion zur gültigen Absolution. Sie sagen potestas ordinis effecit, ut presbyter iudicium hoc sacramentaliter exercere possit, sed frustra id exerceret, nisi haberet subditos, in quos suam explicet potestatem. Das frustra id exerceret, nisi haberet subditos wird nicht bewiesen, sondern nur behauptet. Argumenti loco, bemerkt Sauter richtig, est similitudo, quam sacramentum poenitentiae cum iudicio habet. Daß aber lediglich von einer similitudo die Rede ist, erhellet aus der Gleichbedeutung der Ausdrücke actus iudicialis und ad instar actus iudicialis. Wenn aber diese similitudo durchaus beweisend sein sollte, so müßte daraus hervorgehen, daß es mit dem Spender des Bußsakramentes wie mit dem weltlichen Richter eine und dieselbe Bewandtniß habe; man müßte zeigen, daß man, gerade wie zur Fällung einer richterlichen Sentenz und Vollstreckung derselben unter die Gerichtsbarkeit eines weltlichen Richters gehören müsse, eben so unter die Gerichtsbarkeit des Beichtvaters gehören müsse. Dieses kann aber, weil nur Aehnlichkeit zwischen dem Beichtvater und dem weltlichen Richter obwaltet, nicht bewiesen werden. Man kann nur dieses behaupten: Dann würde der Priester seine Gewalt vergebens haben, wenn es niemand gebe, an welchem er dieselbe ausüben könne. Sobald aber jemand zu ihm kommt, um bei ihm zu beichten, der unterwirft sich ihm sofort dadurch, der wird sein sogenannter subditus und er kann die potestas

clavium gültig an ihm ausüben. Daß man sogar, wenn der eigene Beichtvater ein ioco absolvens wäre, zu einem andern serio agens gehen solle, erklärt die Synode selbst, indem sie sagt: nec is esset, nisi salutis suae negligentissimus, qui sacerdotem ioco se absolventem cognosceret, et non alium, serio agentem, sedulo requireret.

Allein, wird man sagen, in dem Eingange des siebenten Kapitels der in Rede stehenden Sitzung, hat ja die Synode selbst aus der natura et ratio iudicii oder aus dem actus judicialis die Nothwendigkeit der Jurisdiktion gefolgert, und darum ausdrücklich erklärt, ohne dieselbe sei die absolutio nullius momenti. Darauf ist erstlich zu antworten, dieses Kapitel handelt nach der Ueberschrift lediglich von den Reservatfällen; auf dieselben ist daher auch die Erklärung über die Jurisdiktion zu beschränken, und darf die allgemeine Ausdehnung, welche ihr von Liebermann und Jenner gegeben wird, nicht erhalten, wenn nicht die ausdrücklichen Worte des Kapitels hierzu veranlassen oder nöthigen. Wie ließe sich sonst das Kap. 15. sess. 23. de reformat. erklären? Dasselbe hätte alsdann keine Stelle mehr finden können? Jene Reservatfälle enthalten ohne ausdrückliche Benennung derselben, meistens solche Vergehen, auf welche früher durchweg die Exkommunikation und öffentliche Buße gesetzt war. Von denselben kann nun derjenige absolviren, welcher sie verhängt hat. Die Synode will daher den auch vielfach im Kirchenrecht ausgesprochenen Grundsatz in Erinnerung bringen, daß wenn der Bischof oder der Papst auch einen im Allgemeinen zur Absolution ermächtige, dennoch die besondern Fälle ihm vorbehalten bleiben. Dieses ist um so mehr anzunehmen, als es die Absicht der Synode war, wie aus sess. 24. cap. 8. de reform. erhellet, die öffentlichen Bußen wieder herzustellen. Die Absolution von den Reservatfällen hat daher die größte Aehnlichkeit mit der Reconciliation der öffentlichen Büßer in den frühern Zeiten. Daher begreift man auch, daß die Synode sagt, die Vorbehaltung solcher Fälle habe sich allzeit in der Kirche als heilsam er-

wiesen, mit diesen Worten: Magnopere vero ad Christiani populi disciplinam pertinere, sanctissimis patribus nostris visum est, ut atrociora quaedam et graviora crimina non a quibusvis, sed a summis duntaxat sacerdotibus absolverentur; unde merito pontifices Max. pro suprema potestate, sibi in ecclesia universali tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari iudicio reservare. Neque dubitandum est, quando omnia, quae a Deo sunt, ordinata sunt, quin hoc idem episcopis omnibus in sua cuique dioecesi *in aedificationem* tamen, *non in destructionem liceat*, pro illis in subditos tradita supra reliquos inferiores sacerdotes auctoritate, praesertim, quoad illa quibus excommunicationis censura annexa est. Also die Synode sagt ausdrücklich, es sei dem Papste und auch jedem Diözesanbischof in seiner Diözese erlaubt, sich gewisse Fälle zur Erbauung, nicht aber zur Zerstörung vorzubehalten, besonders solche, welche die Satzungen der Kirche mit der Exkommunikation bedrohen. Aber welchen Werth hat dieser Vorbehalt? Darauf antwortet die Synode: Hanc autem delictorum reservationem, consonum est divinae auctoritati, non tantum in externa politia, sed etiam coram Deo vim habere. Dieser Vorbehalt ist allerdings insofern mit der göttlichen Auktorität übereinstimmend, insofern er aus der allgemeinen Binde- und Lösegewalt hervorgeht; auch hat derselbe nicht allein in einer äußern Polizei, indem die Kirche ja keine Polizeianstalt, vielmehr eine religiöse und sittliche Gemeinschaft ist, sondern vor Gott wirklich G e l t u n g. Aber welche Geltung? Darüber hat die Synode uns im Ungewissen gelassen. Daß die Exkommunikation nicht gelte in foro interno, sondern lediglich in externo, oder daß dieselbe nur gelte in foro ecclesiae und nicht in foro Dei, darüber kann gar keine Frage sein. Aber soll nun die vis, welche die reservatio vor Gott hat, eine solche sein, daß ein anderer Priester von den reservirten Fällen nicht gültig absolviren kann. Das hat die Synode selbst nicht einmal ausgesprochen? Denn so heißt es can. XI. sess. 14. de ss. poenit. sacram.: Si

quis dixerit, episcopos non habere ius reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere, quo minus sacerdos a reservatis *vere* absolvat; anathema sit. Gerade hier hat die Synode, wie in vielen andern Fällen, die eigentliche Streitfrage auf sich beruhen lassen, sie hat einen Ausdruck gewählt, den beide streitenden Parteien zu ihren Gunsten erklären können, und dieses ist der Ausdruck a reservatis vere absolvat. Das vere kann eben so gut vere licite, als auch vere valide bedeuten. Um aber die Geltung der Reservatfälle vor Gott sich zu veranschaulichen, erwäge man folgenden Fall: Gesetzt, jemand habe eine dem Papste oder dem Bischofe reservirte Sünde begangen; derselbe bereuet diese Sünde aus einer vollkommenen Reue, oder aus vollkommener Liebe zu Gott, wird nun Gott diesem Sünder keine Vergebung gewähren, weil der Papst oder der Diözesanbischof sich die Sünde reservirt hat? Nun denn müßte falsch sein, was die Synode sess 14. cap. 4. de contrit. sagt: Docet praeterea, etsi contritionem hanc aliquando charitatem perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur; ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. Endlich wird in demselben Kapitel ausdrücklich ausgesprochen, daß es in articulo mortis gar keine Reservatfälle gebe, mit diesen Worten: Veruntamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis; atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt; extra quem articulum sacerdotes, cum nihil possint in casibus reservatis, id unum poenitentibus persuadere nitantur, ut ad superiores et legitimos iudices pro beneficio absolutionis accedant. Hier wird also auch ganz bestimmt gelehrt, im Nothfalle könne jeder Priester ohne Unterschied von allen Sünden, auch den dem Papste und dem Bischofe vorbehaltenen lossprechen. Man hat dieses in der

Kirche immer und überall geglaubt und ausgeübt; es wird dasselbe sogar c. 12. und 13. C. 26. q. 6. allen Priestern zur unbedingten Pflicht gemacht. Freilich wird auch gesagt extra quem articulum sacerdotes, cum nihil possint in casibus reservatis etc.; allein cum nihil possint kann eben so gut heißen cum nihil licite, als auch cum nihil valide possint, indem, wie ich oben gezeigt habe, dieses die Synode auf sich hat beruhen lassen, und der heilsame Zweck der Reservationen vollkommen erreicht wird, wenn auch nur die Erlaubtheit der Absolution von den vorbehaltenen Fällen verworfen wird. Jeden Falles ist es aber über allen Zweifel erhaben, sowohl nach der Ueberschrift als auch nach dem Texte des in Rede stehenden Kapitels, daß in demselben Rede ist von den päpstlichen und bischöflichen Reservatfällen. Welche Kurzsichtigkeit verräth es demnach, wenn man dieses Kapitel auf die sakramentalische Beichte und Lossprechung ausdehnt, um aus demselben zur Gültigkeit der Lossprechung die Nothwendigkeit der Jurisdiktion und der bischöflichen Approbation zu beweisen, welche Nothwendigkeit dann auch in der beabsichtigten Allgemeinheit nicht bewiesen würde, wenn die versuchte Ausdehnung gestattet werden könnte.

Aber gesetzt einmal, der Eingang des in Rede stehenden Kapitels hätte den ihm von Liebermann und Jenner beigelegten allgemeinen Sinn; kann alsdann sofort aus demselben gefolgert werden, was dieselben wirklich daraus gefolgert haben? Bevor ich an die Beantwortung dieser Frage gehe, will ich zuvörderst auf eine Verwechselung aufmerksam machen, welche sowohl bei Liebermann als Jenner sich findet. Beide reden von zwei Gründen, welche die Synode in dem mehrmals erwähnten Kapitel für die Erforderlichkeit der Jurisdiktion angegeben habe. Denn so sagt Liebermann part. V. p. 66.: sancta Synodus non tantum *auctoritate sua* litem dirimit, sed etiam rationibus confirmat sententiam. *Prima* ex eo desumitur, quod absolutio sit actus iudicialis, qui fieri non potest, nisi in subditos: non enim maior defectus esse potest, quam potestatis in eo, qui iudicium exer-

est, adeo ut actus ille non modo sit illicitus, sed plane nullus. *Secunda ratio*, quam concilium affert, in eo sita est, quod ecclesiae semper persuasum fuerit, absolutionem a sacerdote datam nullam esse et irritam, nisi ad ordinem accedat iurisdictionis potestas. In derselben Weise spricht auch Zenner a. a. O. S. 70 und 71. Zuvörderst will ich vor der Hand die Behauptung, daß die Synode die vorliegende Streitfrage durch ihre Auktorität entschieden habe, auf sich beruhen lassen und wende mich zu den zwei Gründen, zur Bestätigung dieser Entscheidung. Diese sollen ohne Zweifel sich finden in den Eingangsworten des Kapitels über die Reservatfälle. Nun bitte ich aber jeden, in dessen Kopfe auch nur einige Unterscheidungsfähigkeit ist, den in Rede stehenden Eingang zu betrachten, und er wird sich überzeugen, das der zweite Grund nichts anderes ist, als die bloße Folge des erstern. Welche Kurzsichtigkeit verräth man aber wieder, wenn man das Verhältniß eines Grundes zu seiner Folge und umgekehrt nicht einzusehen vermag, sogar die Folge mit einem neuen Grunde verwechselt? Oder ist es nicht so, wie ich sage? Nun, wer daran zweifeln sollte, den bitte ich, noch einmal diese Worte zu erwägen: Quoniam igitur natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos duntaxat feratur (Vordersatz und Grund, und nun kommt der Nachsatz und die Folge des Grundes); persuasum semper in ecclesia Dei fuit, et verissimum esse synodus confirmat, nullius momenti absolutinem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet iurisdictionem. Allein diese Verwechselung hat sich Zenner nicht nur zu Schulden kommen lassen, sondern derselbe hat auch die iurisdictio subdelegata mit der delegata verwechselt. Da aber diese Verwechselung von geringer Erheblichkeit ist, so will ich dieselbe einstweilen auf sich beruhen lassen, und zu der Frage übergehen: Ob unter der Voraussetzung, daß das in Rede stehende Kapitel sich auf das Bußsakrament überhaupt beziehe, wirklich aus demselben die Erforderlichkeit der Jurisdiktion

und der bischöflichen Approbation zur gültigen sakramentalischen Absolution erwiesen werden könne?

Um auf die Beantwortung dieser Frage einzuleiten, will ich zuvörderst auf die Fassung der Beschlüsse der Synode von Trient aufmerksam machen. Dieselben zerfallen in capita und in canones. Die Kapitel befassen sich theils mit doktrinellen (dogmatischen und moralischen), theils mit disziplinarischen Gegenständen. Die erstern haben ihre Ueberschrift erhalten von dem Gegenstande, welcher in derselben behandelt wird, z. B. de peccato originali, de iustificatione, de sacramentis etc.; die andern aber werden überschrieben: de reformatione, de reformatione matrimonii, de regularibus. Die doktrinellen Kapitel gehen den canones vorher; in diesen wird meist in negativer Weise dasjenige kurz zusammengefaßt, was in jenen, den Kapiteln, erörtert worden ist, und die entgegengesetzte Lehre unter Androhung des anathema verworfen. Nun gibt es einige, welche sagen, nur dasjenige sei erklärtes Dogma der Kirche (dogma declaratum ecclesiae), was in den canones, nicht aber, was in den Kapiteln enthalten sei. Denn so sagt Holden in seiner divinae fidei analysis über die Frage: Quid de conciliis generalibus sit necessario credendum [38]: Quidquid igitur per modum prooemii vel clausulae viam decreto praemunientis et parantis aditum canonibus astruitur, nequaquam habet definitionis virtutem. Sicut neque probationes vel rationes quaecunque ab episcopis prolatae; multo minus quae dicta sunt obiter et extra materiam inquisitioni subiectam; *adeo ut praeter nudos canones eosque secundum propriam verborum significationem intelligendos nihil penitus sit habendum tanquam fidei divinae et catholicae dogma ab huiusmodi concilio definitum ac decretum.* Wenn dieses aber wahr ist, so ist die von Zenner S. 70 aufgestellte Behauptung, daß die Erforderlichkeit der Jurisdiktion zur gültigen Spendung des

---

38) Bibliotheca regularum fidei. Edidit Iosephus Braun. Tom. II. p. 140.

Bußsakramentes ein dogma catholicum sei, nicht allein unerweislich, sondern sogar offenbar falsch. Bevor ich aber auf eine nähere Prüfung dieser Behauptung eingehe, will ich zuerst folgende Frage beantworten: Beruhet denn wirklich der behauptete Unterschied der capita und canones der Synoden, namentlich der Synode von Trient, auf Wahrheit? Denn so sagt auch Veronius in seiner regula fidei [39]: Ea, inquit bene Vasquez 1. 2. 200. c. 6., quae tradit concilium in capitibus, esse fidem catholicam necessario credendam, colligitur ex fine cuiusque sessionis, antequam canones ponantur.“ Et 3. part. disp. 207. cap. 3.: „Quidquid in capitibus traditur ante canones in concilio, pertinens ad doctrinam, est catholica fides; constat ex Trid. sess. 13. cap. 8. in fine, immediate post capita, et ante canones, ubi dicitur: „„quoniam autem non est satis veritatem dicere, nisi detegantur et refellantur errores, placuit sanctae synodo, hos canones subiungere, ut omnes iam agnita catholica doctrina (nempe huc usque tradita) intelligant quoque, quae ab illis haereses caveri vitarique debeant.““ Et sess. 6. similiter post capita et ante canones: „„post hanc catholicam de iustificatione doctrinam, placuit sanctae synodo, hos canones subiungere, ut omnes sciant, non solum quid tenere et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant.““ Ratio huius rei est, quia tam in capitibus, quam in canonibus, propositiones ecclesiae, quid credendum, quid damnandum, continentur. Addit ibidem Vasquez: „Quamvis interdum ecclesia prohibere soleat disputationem de aliqua re, quam nondum tanquam dogma fidei definivit, ut quod quis damnet, aut aliquo modo notet propositionem aliquam, vel e contrario dicat esse probabilem, tamen nunquam hactenus damnavit sub excommunicationis poena eos, qui aliquid pertinaciter et absolute asseruerint, nisi eo id damnet tanquam errorem contra fidem, et oppositum ut catholicam

39) Biblioth. Regularum fidei. Edidit Iosephus Braun. Tom. I. p. 14.

fidem definiat, ita ut haereticus sit, qui talem errorem pertinaciter asseruerit: pertinaciter autem illud asserere, nihil aliud est, quam post praedictam definitionem id scienter affirmare." Addendum tamen ex eodem, 3. parte disp. 181. cap. 9. Aliquando ecclesia suam definitionem confirmat testimoniis, ex quibus aliqua non efficaciter eam probant. Subiungit nihilominus et bene: „Tamen quando patres in concilio dicunt, ex hoc aut illo loco hanc aut illam veritatem ecclesiam collegisse et colligere, quis, obsecro fundamentum illud infirmum et incertum esse dicere audeat." Ita Vasquez. Unde generaliter dicimus, *eorum, quae continentur in capitibus, id solum et totum esse de fide, quod definitur, seu (ut loquuntur iuristae) solum dispositivum arresti seu contenti in capite aut canone est de fide; motivum vero arresti seu contenti in capite, seu eius probationes, non sunt de fide.* Ratio est, quia primum solum proponitur credendum, et proprie definitur, non autem motivum, seu probatio. Hinc plurima continentur in conciliis etiam universalibus, quae non sunt de fide; scilicet non est de fide, quod in eis est obiter dictum, multo minus, quod in sessionibus a variis praelatis, dum sententias dicunt, probatum; multo adhuc minus quae a doctoribus in discussionem rei definiendae praemittuntur aut allegantur. Ratio generalis est, quia nihil eorum definitur ab ecclesia.

Welche Meinung ist nun die richtige, die des Holden oder die des Veronius? Darin stimmen erstlich beide überein, daß nur das als Dogma angenommen werden müsse, welches als solches ausdrücklich von einer allgemeinen Synode bestimmt und erklärt worden sei. Denn so lauten Holden's Worte: praeter nudos canones eosque secundum propriam verborum significationem intelligendos nihil penitus sit habendum tanquam fidei divinae et catholicae dogma ab huiusmodi concilio definitum ac decretum. In ähnlicher Weise Veronius: eorum quae continentur in capitibus, id solum et totum esse de fide, quod definitur, seu (ut loquuntur Iuristae) solum dispositivum arresti seu contenti in capite

aut canone est de fide. Zweitens stimmen beide auch darin überein, daß die Motivirungen oder Begründungen einer allgemeinen Synode zum Glaubensdogma nicht gehören. Der einzige Unterschied zwischen beiden ist also nur der, daß Holden die bestimmten und erklärten Dogmata lediglich in den canones, Veronius aber in den capita und canones zugleich finden will.

Betrachtet man zur Würdigung der beiden entgegengesetzten Ansichten zuvörderst die Beschlüsse der Tridentiner Synode selbst, so wird man sich bald überzeugen, daß nicht alles für ein Dogma der Kirche ausgegeben werden dürfe, was in den einzelnen canones enthalten sei. Denn die canones vieler Synoden, namentlich auch der Synode von Trient, enthalten auch disziplinarische Bestimmungen. Oder sind das keine disziplinarischen Bestimmungen, welche can. 3. 6. 8. 9. und 11. sess. 24. enthalten sind? Wer wird behaupten, um einen dieser Kanonen anzuführen, daß, wenn die Synode sagt: si quis dixerit, *Clericos*, in sacris ordinibus constitutos, vel *Regulares*, castitatem solemniter professos, posse Matrimonium contrahere, contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica, vel voto, et oppositum nil aliud esse, quam damnare matrimonium, posseque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum, anathema sit: cum Deus id recte petentibus non deneget, nec patiatur nos supra id, quod possumus, tentari, hier ein Dogma aufgestellt werde? Spricht man wohl von dem Gesetze des Cölibates aber nicht von dem Dogma desselben. Auch hat die Synode nirgendwo erklärt, daß die canones nur Dogmata und keine Disziplinar-Vorschriften enthalten. Aus dem anathema kann dasselbe ebenfalls nicht gefolgert werden. Denn dieses bezeichnet nur die Strafe der excommunicatio maior. Mit dieser Strafe hat die Kirche sowohl grobe Abweichungen von ihrer Disziplin, als auch von ihrer Lehre geahndet. Die Trennung der doktrinellen Beschlüsse in capita und canones beginnt erst mit der sechsten Sitzung.

In der fünften Sitzung, in den wichtigen Bestimmungen über das peccatum originale findet dieselbe sich noch nicht. Diese Bestimmungen, deren wesentlich fünf sind, sind in einem Dekrete zusammengesetzt. Man kann diese fünf Bestimmungen auch eben so viele canones nennen, indem die Nichtannahme derselben mit dem anathema bedrohet wird. Nachdem aber das anathema ausgesprochen worden ist, werden zum Beweise oder auch zur Erörterung einige Schriftstellen mitunter mit Bezugnahme auf die Tradition hinzugefügt. Zum Beweise will ich nur eine Bestimmung und zwar unter Nr. 4. anführen, welche lautet: Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari; sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam, unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis, in remissionem peccatorum, non vera sed falsa intelligatur; anathema sit: Nunmehr folgt der Beweis oder die Erörterung mit diesen Worten: quoniam non aliter intelligendum est id, quod dixit Apostolus: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt: nisi quemadmodum ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit; propter hanc enim regulam fidei ex traditione Apostolorum etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt. Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto non potest introire in regnum Dei. Man fragt gewiß mit dem größten Rechte, was hat die Synode veranlaßt und bestimmt mit der sechsten Sitzung u. s. f. ihre doktrinellen Beschlüsse in capita und canones zu trennen? Meines Erachtens hat sich der Synode die Ueberzeugung aufgedrungen, daß, wenn sie die noch vorliegenden doktrinellen Streitfragen in der Weise erledigen werde, wie die Streit-

fragen über die Erbsünde; so werde dieses viel Unbequemes mit sich führen; ihre Bestimmungen würden an Klarheit und Deutlichkeit gewinnen, wenn sie die eigentliche katholische Lehre in Kapiteln erörtere und bestimme und die entgegengesetzte unter der Androhung des anathema in canones verwerfe. Daß dieses der Zweck der Trennung der doktrinellen Beschlüsse in capita et canones gewesen sein muß, erhellet aus mehren Aeußerungen der Synode selbst. Denn so sagt dieselbe sess. VI. cap. 16. de iustificat. am Schlusse: Post hanc catholicam de iustificatione doctrinam, *quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit*, *iustificari non poterit:* placuit sanctae synodo, hos canones subiungere, ut omnes sciant, non solum quid tenere et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant. Wiederum lautet das dem decretum de sacramentis vorhergehende prooemium sess. VII.: Ad consumationem salutaris de iustificatione doctrinae, quae in praecedenti proxima sessione uno omnium patrum consensu promulgata fuit; consentaneum visum est de sanctissimis ecclesiae sacramentis agere, per quae omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur: propterea sacrosancta . . . . synodus . . . . ad errores eliminandas, et exstirpandas haereses, quae circa sanctissima ipsa sacramenta hac nostra tempestate, tum de damnatis olim a patribus nostris haeresibus suscitatae, tum etiam de novo adinventae sunt, quae catholicae ecclesiae puritati, et animarum saluti magnopere officiunt, sanctarum scripturarum doctrinae, apostolicis traditionibus atque aliorum conciliorum, et patrum consensui inhaerendo hos praesentes canones statuendos et decernendos censuit. Desgleichen heißt es sess. XIII. cap. VIII. de ss. euchar. sacram. am Schlusse: Quoniam autem non est satis, veritatem dicere, nisi detegantur et refellantur errores; placuit sanctae synodo hos canones subiungere, ut omnes iam agnita catholica doctrina intelligant quoque, quae ab illis haereses caveri vitarique debeant. Ferner sagt die Synode wieder sess. XIV. cap. III. de extrem. unct. am Schlusse: Haec sunt, quae de poenitentiae et extremae

unctionis sacramentis haec sancta oecumenica synodus profitetur et docet, atque omnibus Christi fidelibus credenda et tenenda proponit. Sequentes autem canones inviolabiliter servandos esse tradit, et asserentes contrarium perpetuo damnat et anathematizat. Abermals sagt die Synode sess. XXII. cap. IX. de sacrif. Missae: Quia vero adversus veterem hanc, in sacrosancto evangelio, Apostolorum traditionibus, sanctorumque patrum doctrina fundatam fidem, hoc tempore multi disseminati sunt errores, multaque a multis docentur, atque disputantur; sacrosancta synodus, post multos gravesque his de rebus mature habitos tractatus, unanimi patrum omnium consensu, quae huic purissimae fidei sacraeque doctrinae adversantur, damnare et a sa ecclesia eliminare, per subiectos hos canones constituit. Endlich um noch eine derartige Stelle anzuführen, sagt die Synode sess. XXIV. de sacram. matrim.: Cum igitur matrimonium in lege evangelica veteribus connubiis per Christum gratia praestet; merito inter novae legis sacramenta annumerandum, sancti patres nostri, concilia et universalis ecclesiae traditio semper doquerunt: adversus quam impii homines huius saeculi insanientes, non solum perperam de hoc venerabili sacramento senserunt, sed de more suo praetextu evangelii libertatem carnis introducentes, multa ab ecclesiae catholicae sensu, et ab apostolorum temporibus probata consuetudine aliena, scripto et verbo asseruerunt, non sine magna Christi fidelium iactura: quorum temeritati sancta, et universalis synodus cupiens occurrere, insigniores praedictorum schismaticorum haereses, et errores, ne plures ad se trahat perniciosa eorum contagio, exterminandos duxit, hos in ipsos haereticos, eorumque errores decernens anathematismos. Es leidet demnach keinen Zweifel, in den Kapiteln wollte die Synode die katholische Lehre aufstellen, und in den canones die entgegenstehenden Irrthümer verwerfen. Wenn die canones daher auch meistens eine negative Fassung haben, so mußte doch auch das Positive oder die katholische Lehre, wenn das Negative ver-

ständlich sein sollte, in die canones aufgenommen werden. Daher darf es denn nicht befremden, daß dasjenige, was in den Kapiteln weitläufig erörtert worden ist, in den canones kurz zusammengefaßt ist. Da aber der dispositive Theil der Kapitel mit dem positiven Theile der canones übereinstimmt, so scheint die Meinung, daß der positive Theil der canones das eigentliche erklärte Dogma enthalte, nicht gänzlich verworfen werden zu können, und daher ist der Unterschied zwischen Holden und Veronius nicht so groß, als es anfänglich den Anschein hatte. Erwägt man nun, daß die Erörterung des Einganges im siebenten Kapitel über das Bußsakrament nicht in die canones übergegangen ist, so scheint es nicht gewagt zu sein, wenn man behauptet, der Eingang dieses Kapitels gehöre nicht zum dispositiven Theile desselben, sondern zum einleitenden und motivirenden. Daß aber in diesem Theile kein Dogma aufgestellt werde, behauptet sowohl Holden als auch Veronius. In dieser Meinung wird man um so mehr bestärkt, wenn man erwägt, daß der eigentliche dispositive Theil des in Rede stehenden Kapitels auch wirklich von der Synode in einem besondern canon, canon XI, mit diesen Worten aufgenommen worden ist: Si quis dixerit, episcopos non habere ius reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere, quo minus sacerdos a reservatis *vere* absolvat, anathema sit. Also die Bestimmungen des in Rede stehenden Kapitels über die casus reservati bilden den eigentlichen dispositiven Theil desselben. Daß aber das vere absolvat eben so gut vere licite als vere valide bedeuten könne, ist früher bereits erwähnt worden; daß Ersteres muß man annehmen, wenn man nicht Gefahr laufen will, der Behauptung, das Dogma habe sich geändert, Vorschub zu leisten.

Allein vielleicht läßt dennoch sich aus dem Eingange des bereits vielbesprochenen Kapitels erkennen, daß in demselben dispositive dasjenige gelehrt werde, was Liebermann und Zenner nach dem Vorgange Billuarts darin haben fin-

den wollen. Um dieses zu sehen, bitte ich meinen Auseinandersetzungen dieses Einganges noch einige Augenblicke Aufmerksamkeit zu gönnen. Quoniam igitur, so lautet derselbe zuerst, natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos duntaxat feratur. Dieser Satz handelt offenbar von den weltlichen Gerichten und deren Competenz. Denn iudicium bedeutet in derselben offenbar Gericht, und sententia richterlicher Spruch, sententia finalis. Er besagt, die Natur und das Wesen eines Gerichtes erfordert es, daß der richterliche Spruch nur über diejenigen gefällt werden könne, welche dem Gerichte unterworfen sind. So wahr dieser Satz in thesi auch immer ist, so ist derselbe in hypothesi doch oft sehr vielen Zweifeln unterworfen. Man denke sich nur unter den vielen möglichen Fällen diesen einzigen: Ueber die Kompetenz eines Gerichtes entstehen erhebliche Zweifel, und es ist kein höherer Richter vorhanden, welcher diese Zweifel löset und darüber entscheidet. Die obschwebende Rechtsfrage wird auf die Spitze des Schwertes gelegt und dasselbe entscheidet darüber. Nachdem dieses geschehen ist, zieht der Sieger die Besiegten vor sein Gericht, erläßt über sie den richterlichen Spruch und vollzieht denselben. Er erläßt denselben blos als Sieger; denn wäre das Loos anders gefallen, und der Besiegte wäre Sieger geworden, so würde er dasselbe gethan haben, was nunmehr der Sieger thut. Mag dieses immer ein Recht des Sieges genannt werden, aber ob es auch ein Recht der Vernunft nnd des Christenthums ist, wird wohl sofort nicht jeder behaupten wollen. Allein mag es sich mit diesem Satze verhalten, wie immer, über seine Wahrheit oder seine Falschheit zu erkennen und zu bestimmen, gehörte nicht in den Bereich der Synode. Dieselbe hatte nur zu bestimmen, was katholischer Glaube, und was nicht, keineswegs aber über die Natur und das Wesen eines weltlichen Gerichtes. Man siehe darüber Veronius und Holden. Denn so sagt der erstere l. c.: *Illud omne et solum est de fide catholica, quod est revelatum in verbo dei, et propositum omnibus ab ecclesia catholica fide divina*

credendum. Der obige Satz kann daher als solcher unmöglich zum dispositiven Theile des Kapitels gehören; er gehört lediglich zum motivirenden oder begründenden. Dieses ersieht man auch bald selbst. Denn die Synode knüpft an ihren Vordersatz alsbald folgenden Nachsatz, oder zieht aus demselben nachstehende Folgerung: persuasum semper in ecclesia Dei fuit, et verissimum esse synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet iurisdictionem. Ist nun etwa in diesem Satze das dogma catholicum enthalten, welches andere hier haben finden wollen? Wie könnte dieses sein? Dieser Satz ist eine bloße theologische Folgerung, sogar eine Folgerung aus einem Satze, welcher mit dem katholischen Dogma gar nichts zu schaffen hat. Mag er auch so wahr sein, wie immer, so kann er darum keinen katholischen Glaubenssatz ausmachen. Selbst dann nicht, wenn man annimmt, die Synode habe diese Folgerung gezogen aus ihrer ausdrücklichen Erklärung, die absolutio sei ein actus iudicialis. Denn so sagt Veronius pag. 6.: *Nullam consequentiam certo licet et evidenter deductam ex propositione aliqua fidei, et alia evidenti lumine naturae, per formam logices evidentem, sufficientem esse fundando fidei catholicae articulo: seu nullam doctrinam, quae constet solum tali consequentia, esse doctrinam fidei catholicae*; idque ex duplici etiam defectu. Primum quia non est revelata; fides autem est ex *auditu, auditus autem per verbum Dei*, scriptura nec addente; *et per consequentiam deductam evidenter ex verbo Dei:* cumque consequens contineatur *virtualiter* in praemissis, non erit doctrina nisi *virtualiter de fide*, neutiquam *formaliter;* id est solum eius principium erit doctrina fidei, ex quo humanus intellectus doctrinam aliquam consequentem deducet et formabit, cui assentietur. Certa quidem et evidens erit consequentia, sed humanis multis occurrentibus; forma argumenti, propositione philosophica saepe mixta; nec tamen conclusio deducitur ex

illis, nisi iunctis, imo illa non nisi iuncta influunt; quare nihil sequitur ex separatis; causa igitur, qua tota, humana est. Quam ergo longe abest, ut doctrina elicita sit divina! *Conclusionem* vocamus in scholis *theologicam*, si praemissae sunt certae, aut *doctrinam aliquam problematicam*, si aliqua sit incerta, quod saepius in subselliis videre est theologicis: *falsam*, si aliqua propositio vel argumenti forma falsa sit; quod non raro contingit, respectu tot placitor m in quibus theologi digladiantur. Sed quod notandum diligentissime est, certum est varias esse sententias tum doctorum catholicorum, tum protestantium: *an, quod sic sequitur ex scriptura, sit de fide?* Catholicorum doctorum alii asserunt: Vega, Canus; alii negant, etiam referente Daillaeo[40]. Distinguunt alii docentque, si ex duabus propositionibus scripturae deducatur consequentia, illam esse de fide, neutiquam si ex una et alia evidenti lumine naturae. Alio modo distinguit Vasquez[41], assensum conclusionis illius, qua deducitur ex praemissis, non esse fidei, qua tamen medio discursu, velut instrumento aut potius proponente, splendet doctrina divina virtualiter, contenta in praemissis, esse assensum fidei. Sic inter nostrates certum est, *problematicum solum esse, an quod sequitur ex fide, sit de fide.* Consentiunt ergo omnes, *non esse de fide catholica*, id est, non esse talem doctrinam, cui omnes sub haereseos teneantur assentiri tanquam de fide; et si quis contrarium diceret, novator ipse valde culpandus foret, novum dogma ingerens, et oppositum sentientes damnans, in hoc ipso ipsemet temeritatis in re gravissima damnandus, et censura ecclesiastica percellendus. *Constans itaque est, doctrinam talem neutiquam esse doctrinam fidei catholicae* de qua loquimur. Protestantium pariter, alii negant, quod sequitur per consequentiam evidentem, deductam ex scriptura, esse de fide: Osiander, Kemnitius, et nobiliores Lutherani, etiam refe-

40) In fide fundata c. 13. pag. 68.
41) 1. p. d. 19. a. 8. c. 2.

rente Vedelio in suo Rationali theologico. Sed Vedelius affirmat, et quidem pugnacissime, quia totum suum rationale in eo solo versatur, et post ipsum, seu ex ipso Daillaeus [42]): licet alii Reformati cum Lutheranis et Catholicis faciant. Verum nullum hac de re verbum in ipsorum confessione habetur; proinde haec ipsa doctrina censeri nequit doctrina partis calvinisticae: adde, quod Lutheranos contrarium tenentes in fratres cooptarunt; quomodo ergo doctrinam hanc, ut fundamentalem omnium controversiarum ponunt? Sane fundamento hoc nutante, quam infirma aut nutans debet esse eorum doctrina de controversiis omnibus! — Alter defectus est secundo, quod proposita non sit illa doctrina ecclesiae universali, uti apud Catholicos constat; quia neque invenitur in scriptura expressa, neque in generalibus conciliis, et ideo doctores libere diversum tenent; quousque enim veritas non auctoritative proponitur non est obligatio acceptandi eam velut divina auctoritate revelatam, nec etiam auctoritas publica, sive protestantium in communi, sive reformatorum, illam quaestionem, quam nonnulli volunt fundamentalem, in ulla confessione, iuxta dicta, determinavit. Concludamus ergo doctrinam talem *non esse doctrinam fidei catholicae.*

Aus dem Bisherigen erhellet ganz deutlich die Falschheit der Behauptung, daß die Erforderlichkeit der Jurisdiktion und der bischöflichen Approbation zur gültigen Absolution in der Beichte ein dogma catholicum sei, wie Liebermann und Jenner behaupten. Eben diese Erforderlichkeit kann aber auch um so weniger als ein dogma catholicum ausgegeben werden, als die Synode von Trient nicht überall ist recipirt worden. Daß es sich aber in den Ländern, in welchen dieselbe nicht recipirt worden ist, anders verhalte, als in solchen, in welchen sie recepirt worden ist, haben bereits Busenbaum und Liguori bemerkt.

Endlich, wenn auch der Eingang des Kapit. 7. sess.

42) In fide fundata part. 1. pag. 28.

14. die ihm von Liebermann und Jenner gegebene allgemeine Bedeutung haben sollte, so ist dasselbe in dieser allgemeinen Bedeutung nicht praktisch geworden. Wie wahr dieses sei, möge aus Folgendem erhellen. Die Absolution eines Priesters über einen solchen, welcher seiner iurisdictio ordinaria oder subdelegata nicht unterworfen ist, soll nullius momenti sein. Es fragt sich daher zuvörderst, was unter der iurisdictio ordinaria zu verstehen sei. Darunter versteht man im Allgemeinen diejenige, welche jemand kraft seines Amtes in seinem Namen und von rechtswegen inne hat. Eine solche hat der Papst in dem Bereiche der gesammten katholischen Kirche, insofern dieselbe ein wesentlicher Ausfluß seiner Primatialrechte ist; eine solche hat der Bischof in seiner Diözese; darum wird er auch der ordinarius der Diözese genannt, eine solche hat der Pfarrer in seiner Pfarre, insofern dieselbe wesentlich aus dem Pfarramte hervorgeht. In seiner Diözese ist der Bischof in dieser Beziehung unumschränkt mit Ausnahme der päpstlichen Reservatfälle. Für diese Fälle, insofern sie geheime Sünden (peccata occulta) in sich begreifen, ist der Bischof von der Synode zu Trient ein für allemal delegirt worden. Denn so sagt dieselbe sess. 24. cap. 6. de reformat.: Liceat episcopis in irregularitatibus omnibus, et suspensionibus, ex delicto occulto provenientibus, excepta ea, quae oritur ex homicidio voluntario, et exceptis aliis deductis ad forum contentiosum, dispensare: et in quibuscunque casibus occultis, etiam sedi apostolicae reservatis delinquentes, quoscunque sibi subditos, in Dioecesi sua per se ipsos, aut vicarium ad id specialiter deputandum, in foro conscientiae gratis absolvere, imposita poenitentia salutari. Idem et in haeresis crimine in eodem foro conscientiae eis tantum, non eorum vicariis, sit permissum. Für die Fälle der offenkundigen Sünden wird der Bischof delegirt in den facultates quinquennales. Derselbe kann aber mit Ausnahme der Häresie für diese Fälle wieder einen andern Priester delegiren, und so erhalten wir die iurisdictio subdelegata. Gerade der Aus-

druck iurisdictio subdelegata beweiset deutlich, daß die Synode nur über die casus reservati Bestimmungen erlassen wollte, und darum bin ich der Meinung, daß die Bestimmungen dieses Dekretes eher zu den disziplinarischen als dogmatischen zu rechnen sind. Um so weniger begreift man, wie Zenner der iurisdictio subdelegata die delegata hat unterstellen können.

Wendet man die Stelle in dieser allgemeinen Auslegung an, so hat der Bischof erstlich in seiner Diözese theils eine iurisdictio ordinaria, theils delegata, zweitens hat auch der Pfarrer in seiner Pfarre theils eine iurisdictio ordinaria, theils delegata; beide können nach Maaßgabe der Satzungen auch subdelegiren und so erhalten wir die iurisdictio subdelegata. Alles dieses erstreckt sich aber nur beim Bischof auf den Umfang seiner Diözese, und beim Pfarrer auf den Umfang seiner Pfarre. Wollen sie über diesen Umfang hinausgehen, so müssen sie hierzu ermächtigt werden, und können alsdann nach den Umständen entweder iurisdictio delegata oder subdelegata erhalten. Aber auffallend bleibt es immer, daß in dem vielbesprochenen Kapitel der Synode von Trient nur von der iurisdictio ordinaria und subdelegata die Rede ist. Unter der, wenngleich falschen, Voraussetzung, daß das in Rede stehende Kapitel einen allgemeinen Sinn habe, würde ich dieses in folgender Weise erklären. Ich nehme an, bei der in Aussicht gestellten Ermächtigung hatte die Synode besonders die Priester zweiter Ordnung (presbyteri) im Auge; darum redet sie von einer iurisdictio subdelegata. Denn die iurisdictio aller in der Seelsorge vom Bischofe angestellten Geistlichen kann man auch als eine delegata betrachten, weil dieselbe ursprünglich von den Presbytern in dem Umfange nicht ausgeübt wurde, wie gegenwärtig, obgleich sie kraft der Ordo das Recht hierzu hatten. Wollten diese Presbyter über den Bereich ihrer Diözese oder auch ihrer Pfarre hinaus wirken, so müßten sie abermals delegirt werden, und das würde wieder eine subdelegatio sein. Ob aber solche Subdelegirten vorher müßten vom

Bischof approbirt sein, darüber findet sich nichts im Kapitel. Vor dem Conzil von Trient war dieses nicht der Fall. Eine solche subdelegatio ist aber weder in Ansehung der einzelnen Pfarreien, noch der einzelnen Diözesen praktisch geworden. Denn die benachbarten Pfarrgeistlichen helfen sich gegenseitig aus, ohne an eine solche subdelegation zu denken. Dasselbe geschieht von den Grenznachbaren der Diözesen. Wenn auch Bischöfe Verordnungen in anderm Sinne erlassen haben, so haben dieselben wahrscheinlich die pars tutior ihrer Ansicht wählen wollen. Ja man wallfahrtet aus einer Diözese in die andere und beichtet bei Priestern, deren subditus man nicht ist, und es fällt keinem Menschen ein, die Gültigkeit dieser Beichte zu bezweifeln, ja nicht einmal die Erlaubtheit.

Alle diese Thatsachen beweisen, daß, wenn das in Rede stehende Kapitel auch die allgemeine Auslegung zuließe, welche Liebermann und Zenner demselben gegeben haben, es doch in dieser allgemeinen Auslegung nicht praktisch geworden ist.

Ist die h. Schrift die alleinige Erkenntnißquelle der Lehre Jesu?

I. Artikel.

Diese Frage ist eine Controversfrage zwischen den Katholiken und den Protestanten. Doch ist sie nicht blos eine der Fragen, in deren Beantwortung sie nach entgegengesetzten Richtungen auseinander gehen; sie ist die prinzipielle Streitfrage, aus der alle übrigen mehr speziellen Streitpunkte hervorgehen, auf welche sie alle zurückkommen. Es ist ja eine bekannte Sache, daß ein Inbegriff von histo-

rischen Erkenntnissen — und zu diesen gehören auch die christlichen Erkenntnisse, sofern sie Erkenntnisse darüber sind, was Jesus Christus vor 1800 Jahren gelehrt hat — ganz und gar von den Quellen abhängt, aus denen sie geschöpft werden. Wenn zwei Gelehrte die nämliche geschichtliche Thatsache zum Gegenstande ihrer Forschung machen, und der Eine sich auf eine einzelne Quelle bei seinen Nachforschungen beschränkt, während der Andere noch andere weiter reichende Quellen hinzunimmt, so kann es nicht ausbleiben, daß die endlichen Resultate ihrer Forschungen ganz verschieden ausfallen. Gleich nothwendig ist diese Verschiedenheit der Resultate, wenn sie zwar die nämliche Quelle ihren Arbeiten zu Grunde legen, aber ganz divergirenden Ansichten huldigen über den Gebrauch, über die Auffassung und Erklärung derselben. Demzufolge müssen sich Katholizismus und Protestantismus als ganz heterogene Lehrsysteme des Christenthums gestalten. Sie werden ja theils aus verschiedenen Quellen, theils aus derselben Quelle nach verschiedenen Grundsätzen über das Verständniß und die Deutung derselben hergeleitet. Während der Protestantismus die h. Schrift als die einzige Fundgrube der Lehre Jesu betrachtet, erkennt der Katholizismus noch eine andere ergänzende und vervollständigende Quelle (die mündliche Ueberlieferung) als gleichberechtigt mit ihr an; während jener den menschlichen Geist für die höchste und letzte Instanz in der Entscheidung der Frage nach dem wahren Sinne der Schriftäußerungen erklärt, schreibt dieser dem unfehlbar göttlichen Geiste nicht blos das Dasein des Buchstabens, sondern auch die Deutung desselben zu. Wie er nämlich glaubt, daß der göttliche Geist in den Urhebern der h. Bücher wirksam gewesen und sie bei Abfassung derselben geleitet, so hält er auch dafür, daß er noch fortwährend in den Lehrern und Vorstehern der Kirche wirke und sie in das rechte Verständniß des geschriebenen Buchstabens einführe.

Die übergroße Wichtigkeit der hier zu beantwortenden

Frage erhellet aus dem Gesagten sehr klar. Sie ist demzufolge der eigentliche Angelpunkt, um den sich der ganze confessionelle Streit zwischen den Katholiken und Protestanten dreht. Sie ist identisch mit der Frage, ob das katholische oder ob das protestantische System das wahre Christenthum, die reine Christuslehre sei. Wird sie nämlich zu Gunsten des Protestantismus entschieden, ist den Christen wirklich kein anderes Mittel zur Erkenntniß der Lehre Jesu in die Hände gegeben, als die h. Schrift, so müssen wir alle dogmatischen Consequenzen, welche die Protestanten folgerecht aus dieser Thatsache herleiten, als richtig zugeben. Fällt die Entscheidung im Sinne der Katholiken aus, so ist der Protestantismus gerichtet und wissenschaftlich vernichtet. Das katholische Christenthum erscheint dann als das ächte Urchristenthum.

Je wichtiger unsere Frage ist, desto gründlicher und umsichtiger müssen wir in ihrer Beantwortung zu Werke gehen, desto strenger und schärfer müssen wir die Momente, welche hier nach der einen oder andern Seite den Ausschlag geben, ansehen und prüfen, damit wir des endlichen Resultates als eines zuverlässigen gewiß seien. Wir gedenken dieser Forderung mit eben so viel Ruhe als Besonnenheit und Wahrheitsliebe zu entsprechen.

Zuvörderst bedarf es der Orientirung über den Standpunkt, auf welchen unsere Frage sich möglicher Weise erheben kann. Nach diesem Standpunkte richten sich nämlich die Quellen, die uns hier für die Auffindung der entscheidenden Gründe fließen; aus denen wir ohne alle Gefahr einer petitio principii schöpfen können.

Wer fragt, ob die h. Schrift die alleinige Erkenntnißquelle der christlichen Lehre sei, der erkennt offenbar die h. Schrift als solche Erkenntnißquelle an. Damit ist der gesuchte Standpunkt schon gefunden. Wo unsere Frage aufgeworfen wird, da ist die Untersuchung über die h. Schrift als christliches Erkenntnißprinzip bereits abgeschlossen und bejahend entschieden. Was sie also hierher Gehöriges ent-

hält, kann und muß zur Sprache gebracht werden und seine allseitige Erörterung finden. Ja sie bildet, da sie erwiesener Maaßen Erkenntnißmittel der Lehre Jesu, und zwar an dieser Stelle das einzige ist, die Hauptquelle, woher die unsere Frage ihrer Entscheidung entgegenführenden Momente zu entnehmen. Nur ist zu bemerken, daß für die betreffenden Aeußerungen hier noch nicht eine göttliche unfehlbare, sondern nur eine wissenschaftlich streng gerechtfertigte, eine exegetisch zuverlässige Deutung in Anspruch genommen werden kann. Eine Deutung der ersten Art wäre hierorts noch nicht motivirt und würde zudem in den Augen der Protestanten gleich Null sein. Die Frage, ob die h. Schrift die alleinige Erkenntnißquelle des Christenthums sei, ist eigentlich identisch mit der andern: ob die christliche Lehre blos schriftlich, genauer: als eine von den Aposteln und ihren Begleitern schriftlich verzeichnete aufbewahrt und von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt, oder ob sie zugleich mündlich, genauer: durch fortgesetzte mündliche Verkündigung unter den Menschen erhalten und von der frühern Generation an die spätere gebracht werden sollte, kürzer: ob außer und neben der schriftlichen auch die mündliche Ueberlieferung eine Erkenntnißquelle dieser Lehre sei. Denn zur Festhaltung, Aufbewahrung und steten Weiterverbreitung historischer Thatsachen, also auch der Thatsache, daß und was Christus gelehrt habe, gibt es im Ganzen und Großen nur zwei Wege; der eine ist der der schriftlichen Aufzeichnung (und der Aufbewahrung des schriftlich Aufgezeichneten) und der andere ist der der stets wiederholten und ununterbrochenen mündlichen Mittheilung. Demgemäß müssen wir unsere Frage vollständig so ausdrücken: ist die h. Schrift die einzige Erkenntnißquelle der Lehre Jesu, oder ist mit ihr auch die mündliche Ueberlieferung (die immerwährende mündliche Verkündigung) dieser Lehre als solche Erkenntnißquelle anzusehen? Wir sagten eben schon, daß wir die Antwort für diese Frage hauptsächlich in der

h. Schrift, die ja ausgemachter Weise christliches Erkenntnißprinzip ist, zu suchen hätten. Gibt sie eine bejahende Antwort, dann ist hierdurch die Zuverlässigkeit der mündlichen Ueberlieferung als christlicher Erkenntnißquelle zwar nicht aus der Sache selbst, nicht direkt und unmittelbar, aber doch indirekt und mittelbar nachgewiesen. Wer nämlich die h. Schrift als eine sichere Erkenntnißquelle des Christenthums betrachtet, wer ferner auf Grund ihrer Mittheilungen das Christenthum für göttliche Offenbarung hält, der kann, sobald er sich überzeugt hat, daß ihr zufolge auch die mündliche Ueberlieferung als christliches Erkenntnißprinzip anzusehen sei, an der Zuverlässigkeit dieses Prinzips vernünftiger Weise nicht mehr zweifeln. Hierdurch wollen wir jedoch nicht von ferne angedeutet haben, daß wir den ausführlichen direkten Beweis dieser Zuverlässigkeit für unnöthig und überflüssig hielten: im Gegentheil, wir erachten diesen Beweis desungeachtet für durchaus nothwendig. — Um jetzt zur eigentlichen Beantwortung unserer Frage überzugehen, so machen die Katholiken sowohl als die Protestanten die Autorität der Bücher des neuen Testamentes für ihre Ansicht geltend. Wir erstrecken unsere Prüfung zuerst über die von den letztern hervorgehobenen und urgirten Aeußerungen.

Daß die neutestamentlichen Schriften die mündliche Ueberlieferung als christliches Erkenntnißprinzip ausschließen, beweisen — so sagt man — nachstehende Stellen:

a) Marc. VII. 1—13. (Wir geben diese Stelle nur soweit, als sie hier in Betracht kommen kann.) „Die Pharisäer und alle Juden, festhaltend die Ueberlieferung der Alten, essen nicht, ohne sich die Hände gewaschen zu haben. Und es gibt noch vieles Andere, was sie festzuhalten übernommen haben. Sie fragen nun Jesum: warum wandeln deine Jünger nicht nach der Ueberlieferung der Alten, sondern essen das Brod mit ungewaschenen Händen? Er entgegnete: Vortrefflich hat Jesaias von Euch Heuchlern geweissagt, wie geschrieben steht: „„Die-

ses Volk ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist weit von mir entfernt. Umsonst ehren sie mich, da sie Lehren vortragen, welche Satzungen der Menschen sind." " Denn Gottes Gebot vernachlässigend, haltet ihr euch an der Ueberlieferung der Menschen, an das Waschen von Krügen und Bechern. Und er sprach zu ihnen: Gar herrlich entkräftet ihr das Gebot Gottes, um eure Ueberlieferung aufrecht zu erhalten. Ihr entkräftet das Wort Gottes durch eure Ueberlieferung, die ihr überliefert habt." Was wirft Jesus in diesen Worten den Pharisäern vor? Der Text sagt es so bestimmt und laut, wie möglich, nämlich: daß sie menschliche in ihren h. Schriften nicht begründete Ueberlieferungen auf Kosten der in diesen Schriften niedergelegten göttlichen Gebote festhalten, daß sie jene über diese setzen, daß sie durch jene die verpflichtende Kraft der letztern aufheben. Daß sie also außerordentliche Ueberlieferungen aufbewahren, tadelt er im Allgemeinen nicht; er verwirft nur den heillosen Mißbrauch, den die Pharisäer von denselben machen zur Umgehung der göttlichen Gebote. Er verwirft mithin die außerbiblischen Ueberlieferungen nicht schon als solche, sondern nur sofern, als sie entweder wirklich dem biblischen Gottesworte widersprechen oder doch in einem demselben widersprechenden Sinne gedeutet und gehandhabt werden. Was folgt nun hieraus für unsern gegenwärtigen Zweck? Ueberlieferungen, die in den Büchern des neuen Testamentes ihren Grund nicht haben, sind nach der Erklärung Jesu verwerflich, wenn sie dem in diesen Büchern verzeichneten Worte Gottes widerstreiten, oder es ist doch eine solche Anwendung derselben verwerflich, daß das göttliche Schriftwort dadurch entkräftet wird. Das ist das Höchste und Aeußerste, was daraus folgt. Sohin erscheint nur zweierlei als verwerflich, nämlich: 1) Außerbiblische Ueberlieferungen, die dem geschriebenen Worte Gottes zuwiderlaufen, und 2) die Benutzung derselben zur Entkräftung des letztern. Im Allgemeinen oder überhaupt werden

die außerbiblischen Ueberlieferungen von dem verwerfenden Urtheile ganz und gar nicht betroffen; namentlich reicht das Verwerfungsurtheil nicht von ferne an die Behauptung: das Wort Gottes werde nicht nur in den Büchern des neuen Bundes, sondern zugleich im Wege fortgehender mündlicher Verkündigung aufbewahrt und zur Kenntniß der Menschen gebracht. Die vorliegende Stelle berührt also den Gegenstand unserer Frage nicht. Die Protestanten haben daher Unrecht, wenn sie dieselbe für sich und gegen die Katholiken geltend machen.

b) Gal. 1, 8. 9. „Aber wenn auch wir oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündigte, als wir euch verkündigt haben, er sei im Fluch. Wie ich es vorher gesagt habe, so sage ich es auch jetzt wiederum: Wenn Einer euch ein anderes Evangelium verkündigt, als ihr überkommen habt, der sei im Fluch.“ Wie — hören wir Manchen bei Anführung dieser Stelle ausrufen — auch diese Worte hat man gegen die mündliche Ueberlieferung als Erkenntnißmittel der christlichen Lehre geltend gemacht? Das Gefühl des Staunens, das sich in dieser Frage ausspricht, können wir nur billigen und theilen. Denn was ist der eigentliche Inhalt jener Aeußerung? Der Apostel erklärt sich mit dem größten Ernste und der vollsten Entschiedenheit gegen das Unterfangen, das von ihm verkündigte Evangelium durch ein anderes zu ersetzen, die von ihm verkündigte Lehre Jesu Christi durch eine andere zu verdrängen. Was folgt nun hieraus in Ansehung unseres gegenwärtigen Fragepunktes? In der doppelten Voraussetzung: daß die vom Apostel Paulus vorgetragenen Lehren Jesu Christi in der heiligen Schrift sowohl richtig als vollständig niedergelegt sind, und dann daß die auf dem Wege mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzten und für Lehren Jesu ausgegeben Lehren jenen entweder widersprechen oder sie bereichern, sie zu ergänzen und zu vervollständigen sich das Ansehen geben, sind die letztern (die Traditionslehren) auf das Unbedenklichste und Bestimmteste

zu verwerfen. In jener doppelten Voraussetzung kann also neben der schriftlichen Verbreitung der christlichen Wahrheiten (durch die Bücher des neuen Testamentes) eine mündliche Fortpflanzung derselben in keiner Weise anerkannt werden. Wie steht es denn um jene doppelte Voraussetzung? Oben wurde bereits bemerkt, daß die vorliegende Abhandlung weiter nichts voraussetze, als den Beweis für die Zuverlässigkeit der h. Schrift als Erkenntnißquelle der Lehre Jesu. Demgemäß kann hier nur jener Theil der obigen Doppel-Voraussetzung als richtig zugegeben werden, welcher behauptet, das Evangelium Jesu Christi sei in der h. Schrift der Wahrheit gemäß enthalten. Daß es auch vollständig darin mitgetheilt sei, kann und darf an dieser Stelle so wenig ohne Weiteres vorausgesetzt werden, daß eben die gegenwärtigen Erörterungen mit dazu bestimmt sind, diesen Punkt erst zur Entscheidung zu bringen. Und sie werden darthun, daß diese zweite Voraussetzung auf nichts weniger, als auf haltbaren Gründen beruht. Wenn aber diese Voraussetzung keinen festen Boden hat, so dürfen die Katholiken die Behauptung anfstellen, daß durch ihre Traditionslehren die Schriftlehren ergänzt würden, ohne hierdurch gleichzeitig zu dem weitern Zugeständnisse genöthigt zu sein, daß ihre Traditionslehren ein anderes Evangelium einführten, daß sie somit der Fluch des Apostels träfe. Was endlich den letzten Punkt der obigen Voraussetzung anbetrifft, daß die Traditionslehren den Schriftlehren widersprächen, so stellen die Katholiken ein solches Verhältniß zwischen ihren mündlichen Ueberlieferungen und den Mittheilungen der h. Schrift auf das Förmlichste in Abrede. Im Gegentheile behaupten sie, daß die mündlich überlieferten Wahrheiten durchgehends in der h. Schrift wenigstens angedeutet seien. Jedenfalls ist so viel gewiß, daß sie grundsätzlich jede traditionelle Lehre verwerfen, die der heil. Schrift offenbar widerstreitet. Würden sie sich ja auch in den grellsten Widerspruch mit sich selbst verwickeln, wenn sie auf der einen Seite die h. Schrift als zuverlässige

Erkenntnißquelle des Christenthums anerkännten und auf der andern Seite Lehren in ihr System und ihren Glauben aufnehmen wollten, von denen die h. Schrift — direkt oder indirekt — das Gegentheil sagte! die obige Voraussetzung besteht also nicht. Wohl erkennen die Katholiken den Lehrinhalt der h. Bücher als richtig an, aber sie längnen, daß ihre Traditionen gegen denselben angehen, ihn ganz oder zum Theile alteriren und aufheben. Wohl sehen sie die mündliche Ueberlieferung in Beziehung auf die h. Schrift als erweiternd und vervollständigend an, aber sie behaupten auch, daß das Evangelium Jesu Christi in den göttlichen Büchern nicht vollständig niedergelegt sei. Bei diesem Sachverhältniß konstituiren ihre Traditionswahrheiten nicht nur kein anderes Evangelium, als das von Paulus verkündigte, sondern sind auch offenbar nothwendig, um dieses Evangelium in seinem ursprünglichen vollen Bestande und Gehalte kennen zu lernen. Nicht die Katholiken trifft bei dieser Sachlage der Fluch des Apostels, sondern ihre Gegner. — Wer das Bisherige gehörig durchschauet, dem kann es nicht entgehen, daß auch die gegenwärtige Stelle mit unserer eigentlichen Frage gar nichts zu schaffen hat. Sie will nur, daß kein anderes Evangelium verkündigt werde, als das von Paulus gepredigte. Auf welchem Wege die Predigt desselben zu geschehen habe, ob im Wege der schriftlichen Aufzeichnung oder in dem der mündlichen Uebergabe oder in beiden zugleich, darüber läßt sie sich gar nicht aus. Dies hängt einzig davon ab, wie diese Wege sich zu seiner Forderung, sein Evangelium und nur das seinige zu verkündigen, verhalten. Wird dieser Forderung erst durch Anerkennung beider Wege genügt, so müssen beide festgehalten werden. Wird ihr aber nur dann genügt, wenn die h. Schrift als alleiniger Verbreitungs- und Erkenntnißweg zugelassen wird, so muß die Tradition fallen. Hierüber aber entscheidet die Stelle selbst durchaus nichts, und will sie auch, wie am Tage liegt, nichts entscheiden.

Recensionen.

Franz von Baader's Tagebücher aus den Jahren 1786 bis 1793. Herausgegeben von Dr. Emil August von Schaden, ord. öffentl. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen. Leipzig. Verlag von Hermann Bethmann. 1850. XLIV. und 434 S. 8.

Die Professoren und Doktoren Hoffmann zu Würzburg, Hamberger zu München, von Schaden zu Erlangen, Lutterbeck zu Gießen, Schlüter zu Münster und Friedrich von der Osten, haben sich vereint, Franz von Baader's sämmtliche Schriften herauszugeben. Dieselben werden in 15 Bänden, und in einer der Gesammtausgabe von J. G. Fichte's Werken möglichst ähnlichen, Ausstattung erscheinen. 20—30 Bogen werden jedesmal einen Band bilbilden; der Subskriptionspreis für jeden Bogen beläuft sich auf 2 Ngr. oder 7 kr. rhein.

Der vorliegende Band ist der erste der zweiten Hauptabtheilung der sämmtlichen Werke Baader's, welche die nachgelassenen Schriften Baader's umfaßt und die Tagebücher desselben aus den Jahren 1786 bis 1793 enthält.

Franz von Baader war ein geistreicher, vielseitig gebildeter Mann und origineller Schriftsteller. Er hat eine sehr große Anzahl von Schriften dem Drucke übergeben; bei weitem die meisten derselben sind Broschüren von einigen

Bogen, im Augenblicke entstanden, und für den Augenblick berechnet. Oeuvres de longue haleine, waren nicht die Sache eines so bewegten Geistes, wie er in Franz Baader lebte. Diese Beweglichkeit gestattete ihm nicht mit der anhaltenden Ruhe des gelehrten Fleißes seinen Gegenstand zu betrachten, ihn überall bis auf seine letzten Gründe zu verfolgen, sein Verhältniß nach allen Seiten zu erforschen, und die gewonnenen Ergebnisse in einer korrekten, nach Vollendung strebenden Form ans Licht zu stellen.

„Der Baaderische Styl" (Stil), sagt Hr. v. Schaden selbst, „hat allerdings neben zahlreichen, oft unrichtigen und provinciellen Eigenheiten etwas Massenhaftes, etwas Cyklopisches und nicht selten den Anschein gedrängter Verworrenheit *)." — Man muß von ihm gelten lassen, was Friedrich Roth von Hamann sagt: „Wegen seiner Derbheit und seiner nicht seltenen Sprachfehler, so wie seiner Dunkelheit wegen, mag ihm der Rang eines Klassikers abgesprochen werden **)."

Baader's Schriften bestehen aus Streiflichtern, die fruchtbare Gedanken zu Tage fördern, einzelne dunkle Partieen blitzartig mit ihrem Glanze erleuchten, aber nicht selten andere in falscher, täuschender Beleuchtung erscheinen lassen. Er konnte daher auch in seiner Polemik gegen einzelne Schriftsteller, wie z. B. gegen Kant, die Schwäche oder Haltlosigkeit einzelner Lehren desselben siegreich ans Licht stellen und nicht hinreichend bewiesene Behauptungen desselben erschüttern, aber jenen Punkt aufzufinden, in welchem alle Fäden der Kantischen Lehre zusammenlaufen, und in welchem sie ihren Halt finden müssen, aufzusuchen, und auf demselben den Hebel seiner Kritik einzusetzen, um die bestrittene Lehre mit ihren Wurzeln auszuheben und über den Haufen zu werfen, das war nicht die Sache Franz von Baader's.

„Ich habe schon manchmal", schreibt Baader S. 72

*) Vorrede S. XIV.

**) Daselbst S. XVIII.

seines Tagebuches, „folgende Beobachtung an mir gemacht. Jedes menschliche Individuum, das, wie immer, meine Achtung gewonnen hat, wirkt so sehr auf meinen Nachahmungstrieb, daß in sehr kurzer Zeit Ton, Miene, ja Grimasse von jenem in mich übergehen. Eine so gewaltige Anlage ist in mir, ein Chamäleon zu werden.“ Wir haben über Baader als Schriftsteller, nicht als Mensch an dieser Stelle zu urtheilen, aber wir glauben, daß dieses Selbstbekenntniß Baader's ganz dazu geeignet ist, auch Licht über seinen schriftstellerischen Charakter zu verbreiten, und namentlich seine große Versabilität als Schriftsteller zu erklären, indem er sich nothwendig mit derselben Leichtigkeit, mit welcher er sich gewissen, ihn ansprechenden Erscheinungen hingab, sich von andern abwenden und entfernen mußte. Mit dieser Versabilität besteht allerdings, was der Herr Herausgeber sagt: „Baader habe sein ganzes Leben hindurch in Jakob Böhme den ersten Meister philosophischer und mystischer Tiefe anerkannt *).“

Einen eigenen Reiz pflegen fremde Tagebücher für den Leser zu haben. Dieser Reitz ist um so größer, wenn diese Tagebücher nichts als der freie, ungemessene Ausdruck des Denkens und des Gemüthslebens eines hervorragenden Mannes sind. Das Werdende interessirt, nicht das Gewordene; mindestens hat jenes ein weit höheres Interesse als dieses. Deswegen interessiren wir uns mehr für den jungen Menschen, der im Werden begriffen ist, als für den gewordenen Mann. In solchen Tagebüchern liegen die Keime zu Werken verborgen. Wir treten in die Werkstätte des Künstlers, um Augenzeugen zu sein, wie das Kunstwerk unter seinen Händen entsteht. Die Werke Baader's freilich überhaupt, nicht blos seine Tagebücher, tragen diesen Charakter des Unvollendeten, des Entwurfes, des Skizzenbuches. Aber solche Schriften haben auch noch einen andern Reiz; denn für den Menschen hat der Mensch das meiste, wenn auch nicht das höchste Interesse.

*) Vorrede S. XVII.

Wir wollen nun, um unsere Leser in den Stand zu setzen, sich selbst ein Urtheil zu bilden, einzelne Stellen aus dem genannten Tagebuche mittheilen. Wir haben kaum einen Zweifel daran, daß man uns beistimmen werde, wenn wir sagen, daß wir die lichtvollere und lehrreichere Stellen in unserer Auswahl nicht übergangen sind.

Unter dem Datum: „den 24. November" (1786), lesen wir S. 91. folgende Aufzeichnung:

„Wann werde ich doch einmal meine Aergerlichkeit, das Herumwanken und Herumtanzen auf den Wogen der Zweifelei, von jedem Winde hin- und hergetrieben, wann werde ich diese lästige Kleinmüthigkeit ganz verlieren? Wann wird die immer sich gleiche, immer wiederkommende Stimme der Vernunft selbst im Momente der aufgewühlten Staubwolke der Leidenschaften, der furchtvollen Zweifelei auch mir immer gleich heilig und laut vernehmbar sein? Wunderlich sind jene Zweifelsmomente. Sie überfallen mich gewöhnlich plötzlich, und ein wahrer panischer Schrecken kündet ihre Ankunft an. Dieser füllt mein ganzes Inneres auf einen Augenblick, aber dieser Schrecken, dies Zurücktreten in meinem Innern ist dann weiter nichts, als was ein Blinzen der Augen. Man blinzt und weiß eigentlich nicht warum? manchmal vor einem Schatten, der unserm Auge vorüberfloh! — Schatten und Gespenster sind es ja auch wohl, die dann meinem Geist vorüberflattern; denn ich kann sie eigentlich nicht festhalten. — Frage ich mich nämlich, wovor ich mich denn eigentlich fürchte, was denn jene Unholde sind, die meinem Geiste nichts Geringeres, als seinen ganzen mühsam und bitter erworbenen Schatz von Erkenntnissen zu rauben drohen, die meinem Herzen und meinem Kopfe zugleich den ewigen Krieg ankünden, kurz die Alles, was mir hell, licht und lieb war und ist, morden wollen; frage ich mich alles dieses und citire also jene Gespenster feierlich und ernst vor den Richterstuhl der Vernunft, so finde ich außer einer unruhigen, leidenschaftlichen Bewegung, in welcher Furcht und Schrecken, abermal in jene düstern Zweifels-

nächte zu versinken, sich am merklichsten äußern, nichts keinen bestehenden, stichhaltigen Vernunftgrund, also nichts Reales, Wahres, Bleibendes, keine Regung im Kopfe, sondern — im Herzen! — Das müssen also wohl schlimme Gassenbuben gewesen sein, die, eingehüllt im Mantel der Nacht und der Anonymität, den blinden Lärm vor den Fenstern machten, um gute Leute in ihrer Arbeit und Ruhe zu stören. „Sie machen unruhig, weil sie selbst keine Ruhe haben.“ Herr, gib mir einen gewissen Geist! Ja, es war mir wohl in solchen Momenten, als wenn ich mich selbst vor jener genauern Besichtigung, Untersuchung, Beleuchtung jener angeblichen Zweifelsgründe fürchtete! Ich will mir es gesagt sein lassen: der Herr ist und kommt nicht im Sturm, sondern im stillen, sanften Säuseln kommt Jehova, wenn Er als Vater —, freilich nicht eben so, wenn Er als Richter — kommt! Windstille kündet jeden Strahl der Geistersonne in uns an, jede Heil und Segen und Licht und Wärme sanft vorbereitende Wahrheit. Jede unruhige und unruhmachende, leidenschaftliche Bewegung soll mir verdächtig sein, und nur der Stimme der Vernunft sei immerdar meine ganze Seele offen.“

Unter der Ueberschrift: „Den 15. December 1786“ S. 105 lesen wir folgende Preisaufgabe:

„Frage: Kann ein Schurke als solcher je dazu kommen, einen Beweis des Christenthums zu fassen oder Geschmack daran zu finden?

Antwort: Nein, weil hienieden, nach der Voraussetzung, daß nichts durch ein Wunder und Alles nach dem Laufe der Natur geschieht, derjenige nicht sehen kann, dem die Augen mit Koth und Leimen verschmiert sind, und weil das Licht, dem uralten Naturgesetze gemäß, den einzigen Beweis seiner Erleuchtungskraft in ihm selber und nicht außer ihm hat.“

Wenn wir einen Augenblick bei dieser Frage und Antwort stehen bleiben, so dürfen wir nicht unbemerkt lassen, „daß die Voraussetzung: nichts geschehe durch ein Wunder

und Alles nach dem Laufe der Natur," nach mehr als Einem Gesichtspunkte falsch ist, und zweitens, daß der Satz, „das Licht habe den einzigen Beweis seiner Erleuchtungskraft in ihm selber und nicht außer ihm" nicht wahr sei. Es ist auch ganz und gar nicht wahr, was Baader an einer andern Stelle S. 281 sagt: es sei eines und dasselbe: das Wahre erkennen und es lieben und thun" und dieser Satz bleibt falsch, obgleich St. Martin und Goswin ihn zu dem ihrigen gemacht haben. Göthe sagt:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns Gottes eigene Kraft,
Wie könnte uns Göttliches entzücken?

Das Auge muß hiernach sonnenhaft sein, um die Sonne zu erblicken, und einem Auge, welches nicht sonnenhaft wäre, würde die Sonne oder ihr Licht ewig verborgen bleiben. Freilich darf die Sonnenhaftigkeit nicht verdunkelt, das Auge darf nicht mit Koth oder Leimen verschmiert sein; wäre es aber das, so würde der Beweis dazu dienen, das Auge zu reinigen. Wir glauben, daß der Schurke allerdings einen Beweis für das Christenthum fassen könne, ohne deswegen doch christlich zu leben. Manche, Viele, welche der Trunksucht ergeben sind, erkennen die Vortrefflichkeit der Nüchternheit an, sie seufzen nicht selten darnach, aber sie fühlen sich zu ohnmächtig, diese Tugend zu besitzen, und nach dem Apostel Jakobus glauben auch die Teufel und zittern doch. So viel ist wahr, daß die Unsittlichkeit die Erkenntniß der Wahrheit erschwert, aber die Apostel haben sich nicht abhalten lassen, den Sündern zu predigen und zuzumuthen, die Wahrheit des christlichen Glaubens anzuerkennen, welche sie ihnen durch Wunder und Zeichen, durch Vorherverkündigungen des alten Testamentes zu beweisen suchten.

Wir wollen nun eine Stelle mittheilen, deren Inhalt sich auf einen andern Gegenstand bezieht. Baader schrieb 1789 den 4. Januar in sein Tagebuch, wie folgt:

„Professoren sind wie die Schiffsleute, welche für einen bedungenen Lohn Reisende über den Fluß hinübersetzen. Große, neue Entdeckungen vom Lande Jenseits des Ufers wird man schwerlich von ihnen erlangen. Sie haben denselben Weg so oft hin und wieder zurück zu fahren, daß sie gemeiniglich auf demselben Flecke bleiben. Ein Genie docirt nicht gerne auf dem Katheder, und besteigt es diesen doch, so haben die meisten Zuhörer wenig Frommen und Gewinn davon. Es redet in fremden Zungen. Das Wiederkauen ist seine Sache nicht. Es will und kommt immer vorwärts. In einem Tischgespräch mit einem Genie kannst du mehr lernen, als in einem Dutzend von Collegien der akademischen Magnificenz S. F. Das Genie ist ein Stahl, der aus dir Funken schlägt, aber freilich aus Leimen springt kein Funken, wohl aber aus hellem Kiesel, und in jenem Falle lag es wenigstens nicht am Stahl.

„Professoren hören sich so oft und ganz allein, daß sie sich endlich ganz auswendig lernen. Da Alles unterm Katheder still ist und Niemand Einwendungen macht, so glauben sie, wie der Prediger auf der Kanzel, sie hätten auch allein Recht. Macht man Miene, außer dem Hörsaale Ihnen zu widersprechen, so können sie das nicht begreifen, und der Kamm ihrer Professoreneitelkeit röthet sich. Auch ist im Grunde doch nur diese Eitelkeit daran schuld, daß sie alle ihre Zuhörer ohne Unterschied für möglichst dumm und blöde halten und danach operiren. Die armen Sünder! Sie vergessen, daß der ganze Unterschied zwischen docens und docendus sehr oft in dem unbedeutenden Umstande liegt, daß jener über eine Materie eine Stunde früher gedacht oder gelesen hat, als dieser. Sie sind das Kathedrisiren so gewohnt, daß sie auch zu Hause, zu Tische, überall auf dem Katheder zu sitzen glauben. Wird so ein Professor Schriftsteller, so wähnt er das Publikum sei sein verehrungswürdiges Auditorium und docirt auch hier.“

Diese Stelle belehrt uns, daß nicht alle Professoren Genies sind, und wir danken Gott dafür, daß sie es nicht

alle sind. Wären sie aber alle Genies, so müßten wir fordern, daß auch alle Studenten Genies wären, wenn es mit unserm Unterrichtswesen nicht sehr übel werden sollte. Wären aber alle Studenten Genies, nun so hätte man am Ende gar keine Professoren mehr nothwendig. Denn das Genie charakterisirt sich eben dadurch, daß es keines Führers bedarf, sondern sich selber Bahn bricht. Ist der Vergleich Baader's richtig, sind die Professoren Schiffsleute, welche für einen bedungenen Lohn Reisende über den Fluß hinübersetzen, so liegt es über die Linie ihrer Pflicht hinaus, sie mit großen neuen Entdeckungen vom Lande jenseits des Ufers bekannt zu machen; denn daß jemand mehr thue, als seine Pflicht ihm vorschreibt, hat Niemand ein Recht zu fordern. Wir freuen uns an unserm Theile, wenn uns der Schiffsmann wohlbehalten und ohne umzuwerfen, an das gegenseitige Ufer bringt, und haben namentlich vor jenen Schiffsleuten, welche sich einbilden, Genies zu sein, und den Kahn auf geniale Weise leiten und lenken wollen, einen so tief gegründeten Respekt, daß wir uns ihnen nicht anvertrauen würden.

Ueber den zweiten Absatz der vorher mitgetheilten Stelle wagen wir nicht mit Baader zu rechten.

Den 24. Februar 1789.

„Liebe findet nicht statt unter gleichtönenden Seelen, aber unter harmonischen. — Mit Wohlgefallen erkenne ich meine Empfindungen wieder in dem Spiegel der deinigen, aber mit feuriger Sehnsucht verschlinge ich die höheren, die mir mangeln. Eine Regel leitet Freundschaft und Liebe. Die sanfte Desdemona liebt ihren Othello wegen der Gefahren, die er bestanden, der männliche Othello liebt sie, um der Thränen willen, die sie ihm weinte. — Liebe ist und wirkt Tausch der Persönlichkeit, eine Verwechslung der Wesen. Verschiedenheit dieser Wesen, Zweiheit derselben, wenn ich so sagen darf, ist also die Bedingung der Liebe. Liebe bewirkt wechselseitige Assimilation. Das Starke zieht das Schwache an, und das Schwache das Starke. — Mann

und Weib, — Liebe und Freundschaft ist Geschlechtstrieb — aber der Geister — in sinnlicher Liebe versinnlicht, körperlich reproducirt, wie alles Geistige im Sinnlichen reproducirt ist. Die Bande der Geselligkeit endlich sind gerade um so viel lockerer, denn die Bande der Freundschaft, als die Aggregationskraft schwächer ist, denn die chemische Affinität.

„Jedes der Liebenden gibt und empfängt. Sich selbst fühlt es nur durch süße Reaction der Liebenden, in die es hinüberwallt. Die größeste Summe der Berührung des Lebens und Kraftgefühls, die Akme von Kraftäußerung ist hier zusammengedrängt. Darum die höchste Stufe des Vergnügens und Lebensgefühls in Liebe, die abermal im Sinnlichen ihr Symbol empfing.“

„Liebe findet nicht statt unter gleichtönenden Seelen aber unter harmonischen.“ Diesem Satze, dessen Inhalt Baader auf das Gebiet der Freiheit hinüberbringt, liegen Anschauungen aus dem Gebiete der Naturkunde zu Grunde. Die Naturkundigen wissen es, daß die aufeinander wirkenden Dinge sich fliehen und sich abstoßen, wenn sie sich völlig gleich geworden sind, oder wenn sie als solche zusammentreffen; man weiß es, daß die positive Elektricität die negative, und umgekehrt die negative die positive flieht; man weiß es, daß zwischen gewissen tropfbarflüssigen und festen Körpern eine chemische Adhäsion — eine Wahlverwandtschaft besteht, und daß, vermöge derselben, solche Körper sich miteinander verbinden. So interessant es nun sein mag, solche Erscheinungen der Naturlehre auch auf ein höheres Gebiet zu übertragen, so darf man doch die Gränze, welche das Gebiet der Naturnothwendigkeit von dem Gebiete der Freiheit scheidet, nie übersehen. Es lassen sich nicht wenige Beispiele aus der Geschichte aufzeigen, wo Männer von anscheinend durchaus verschiedenen Charakteren in enger Freundschaft und Liebe verbunden waren, aber wer sagt uns, daß ihre Seelen in den Grundakkorden nicht „gleichtönend“ gewesen; wer sagt uns, daß diese Töne nicht so stark, so mächtig gewesen, daß alle jene Töne, welche uns als nicht gleichartige vorkommen, von ihnen übertönt wur-

den? Doch so lange jene oben bezeichnete Linie gewahrt ist, mag man der Phantasie freien Lauf lassen, und in den mannigfaltigsten Fällen jenes Naturgesetz aufzeigen; man mag darauf hinweisen, daß kleine Männer es lieben große Frauen zu heirathen, und man mag selbst in dem sehr häufig beobachteten Phänomen, daß arme Männer reiche Frauen suchen, die Wirkung desselben und Bestätigung des gedachten Naturgesetzes erkennen.

Statt andere Belege für diese Theorie aufzuführen, wollen wir einige Verse von Göthe hierhersetzen, in welchen dieselbe auch poetisch ausgesprochen ist. Wir werden dadurch zugleich einen Beitrag zum Verständnisse dieser Verse liefern, welcher unsern Lesern nicht unwillkommen sein wird.

Wirst du deines Gleichen kennen lernen,
So wirst du dich gleich wieder entfernen.

Warum tanzen Bübchen mit Mädchen so gern?
Ungleich dem Gleichen bleibt nicht fern.

Dagegen die Bauern in der Schenke,
Prügeln sich gleich mit den Beinen der Bänke.

Der Amtmann schnell das Uebel stillt,
Weil er nicht für ihres Gleichen gilt.

Wir wollen noch eine Stelle aus dem Baader'schen Tagebuche mittheilen; es wird damit genug geschehen sein, um dem Leser einen Begriff von Form und Inhalt dieses Buches zu geben.

Ende Novembers.

„Es bleibt dabei, und angenehme und unangenehme Ereignisse, gute und böse Dinge, die in mir und um mich vorgingen, haben es mir glücklich bewiesen, daß ich nicht zum alltäglichen Menschen bestimmt bin. — So oft ich mich über dem Urtheile über Andere ertappt habe, fand ich nicht allein eine moralische Reizbarkeit in mir, die in dem gemeinen Leben überall nur ausstößt, und am Ende doch nur mehr Leid, als Freud', mehr negative als positive Gefühle gewährt, sondern auch im Urtheile eine Consequenz, die gottlob in den Handlungen manches Thoren selbst nicht vorhanden ist. Denn wenn ich als kalter Zuschauer jeden dummen Streich, den mein Nachbar im Paroxismus einer Leidenschaft gemacht, mit meinem moralischen Systeme vergleiche, so bringe ich nicht Schwäche, sondern Bosheit heraus. Das Häuflein schwacher Thoren verwandelte sich also bei dieser Beleuchtung in eine Bande kalter, systematischer Schurken, — Menschen in Teufel! Gottlob ist diese Verwandlung nur täuschender Schein. —

„So wenig indeß jene meine moralische Empfindlichkeit und Consequenz im Urtheile über Andere Stich hält, so wahr fühle ich sie in und an mir selbst. — Ich habe mir einmal das Raisonniren und die Consequenzmacherei so angewöhnt, daß ich ihrer selbst nicht mehr los werden kann. Jede gute That schließt und verwebt sich also mit meinem Gedankensysteme so innig, und jede böse That macht eine so ungeheuer fürchterliche Gährung in ihm, daß ich in Wahrheit sagen kann: das helle Bewußtsein jener, und die Continuität meines Gutseins und Besserwerdens gewähre mir die Freuden des Himmels — und das Gefühl einer Gährung sei Feuergefühl der Hölle! Reichlich füllt mir mein Genius den schäumenden Becher himmlischsüßer Phantasie tagtäglich, wenn ich gut bin — und mit mehr als Knabenzüchtigung ahndet es jeden Fehltritt zur Linken oder zur Rechten. — O ich höre seine Silberstimme mitten im Sturme der Leidenschaften, mitten unter dem Hundegebelle und Ge-

heule des Gesindels im Vorhofe! Und wie oft war ich nicht schon ihrem Mutterrufe taub, der sich dann gleich hinterher, wenn mir nach verbotener Frucht lüstete, in der strafenden Donnerstimme wandelte! — Wenn ich Knabe dann so das Schmollen meines Dämons und seine strafende Lection manchmal Tage lang anhören muß, und mich das wurmt, daß ich so schändlich und kindisch mein Wort ihm gebrochen; so sinne ich auf Mittel, die es mir leichter machen, Wort zu halten, und schwerer zum Bundesbrüchigen zu werden. — Freilich kommen diese Polizeianstalten so spät, wie manche Landespolizeianstalten, welche Geländer aufrichten, nachdem schon Einige den Hals gebrochen, und auf Dämme denken, wenn — die Ueberschwemmung längst vorüber ist. Aber besser spät als niemals. —

„Soll ich also dem inneren Rufe treu bleiben, mein Lebenlang ihm treu bleiben, soll ich lieben, was Hunderte um mich herum hassen, und hassen was sie lieben, soll ich mir treu bleiben, soll ich wachen, wo Andere schlafen, kämpfen in der Stille und siegen in der Stille — säen im Dunkeln und den ärnten lassen, der mir das Saatkorn borgte, soll ich ein wahrhaft guter Mensch, — ein freier Mann sein und bleiben! Wer gibt Schwungkraft dem Flügel, daß er nie ermatte, nie herabsinke in den Schlamm, worin sich der niedere Pöbel wälzt? Wer Licht und Oel meiner erlöschenden Lampe, daß sie nicht verglimme, nie am Sausen der tobenden Leidenschaft, oder an den stillen Rheden träger Ruhe erlösche? Klugheit war es von jenen Jungfrauen, daß sie sich noch bei Tage um Oelproviant umsahen und es wird also auch meine Sache sein, mich ernstlich umzusehen, woher ich Oel in mein Lämpchen bekomme, wie ich es mir zu eigen machen soll! —

„Vor deiner Bude gehe ich vorüber, du eitler Vernunftmann, der du stolz mit dem Pfauenschweif hohler Scheinweisheit prangest, aber weislich deine garstigen Füße unter dem Mantel verborgen hältst. — — Auch in deiner Bude war ich, du Priester, der du die Schriften zwar noch

hast, aber sie sind dir nur ein siebenfach verschlossenes Schloß und den Schlüssel dazu hast du verloren. Mit elendem Sklavensinn klebst du am Buchstaben! Dein Abgott ist eine Mumie, woran nur noch die Form gut ist! — Also diese und jene, und alle öffentlichen Buden des Marktes der großen Babel sind leer und darinnen ist weiter nichts als Theer und Schmiere zu holen, die Schnellfahrt jüngster Literatur zu befördern! —

„Oel, ächtes Lebensöl ist selbst aus ihren Religionsbüchern ausgetilgt! Es ist kein belohnender Handlungsartikel mehr. Natürlich! die Nachfrage — so selten darnach, und es erfüllt sich so schwer! — Mißmuthig kehre ich vom großen Markte zurück und siehe da ein Mann, der meinen Kummer mir abmerkt, bietet mir freundschaftlich die Hand, tröstet mich; sagt mir, daß jenes Oel nie Handlungsartikel war, nie öffentlich verkauft, nur im Stillen von Guten an Gute mitgetheilt ward, daß es zwar schwer halte, jene Stillen im Lande, die im ausschließenden Besitz desselben seien, zu erforschen, daß er mir aber eine sichere Adresse geben wolle, wo ich ohne Gefahr des Weiteren Kunde einziehen könne. — Hier stehe ich nun mit meiner Adresse in freudiger Unruhe, mit hochgehobenem Herzen, wie ein Armer vor dem Hause des Wechslers steht!

„Man sagt, es gebe kein bewährteres Verhinderungsmittel unsittlicher Ausschweifungen, als ächte Liebe! Ich glaube das, und glaube, daß allgemein das sicherste Verhinderungsmittel alles Bösen nicht die steinernen Tafeln allein, sondern ein lebendiger Enthusiasmus für's Gute ist! — Diesen Enthusiasmus zu erregen, ihn immer in Thätigkeit zu erhalten, dorthin zu lenken, wohin er gelenkt werden soll, ihn nie zum Scheine herunterzudrücken, die Wärme nie zur bleibenden Wärme entarten zu lassen, der Wärme immer so viel Licht zu gestatten, als thunlich und zur Zeit der Ruhe erträglich ist; — das scheint mir die weise Oekonomie, nach welcher jene Stillen im Lande operiren! Sie haben sie dem Schöpfer der Natur abgelernt. Denn nur sie allein ist der

geheime Kunstgriff, der jedes lebendige Wesen milder und sicherer, als an Vaterhand, durch das Leben führt: Bei Euch allein nur also finde ich jenes Oel, das ich auf dem öffentlichen Markte nicht fand. Daß ich es suche, weiß ich, weiter aber weiß ich auch nichts.

„Ich suche es und habe es also noch nicht gefunden! — Und wäre es auch, daß sich fände, daß das Licht, welches das Oel gibt, nicht weiter reichte, als ich jedesmal brauchte, um einen Schritt weiter zu thun, — nicht weiter, als ich zum jedesmaligen Thun brauchte, — o so würde mir dies größere, sichere Licht doch mehr werth sein, als alle Irrlichter in der Ferne! — Ist es doch besser, Licht um meine Schritte herum haben und Dunkel in der Ferne, als Licht in der Ferne und Nacht um meine Füße herum."

Es folgen hierauf (von Seite 210.) ungemein lange Auszüge, welche Baader aus den deistischen Schriften Godwin's und aus Rousseau und andern Schriftstellern in sein Tagebuch eingetragen hatte. Wir glauben nicht, daß dieses Verfahren des Herausgebers der Verbreitung der Baader'schen Werke förderlich ist; denn man will doch nur die Baader'scher Werke und nicht zugleich große Stücke fremder Schriften lesen. Wenn der Hr. Herausgeber durch diese Auszüge auf den vergessenen englischen Deisten aufmerksam machen will, so fragt es sich erstens, was dadurch für Deutschland gewonnen wird, und zweitens ist es keine Frage, daß dieses der Ort nicht ist, wo es geschehen sollte, wenn es geschehen sollte. Was kann es auch nützen, ganz leere Behauptungen wieder abdrucken zu lassen, wie z. B. diese: „der Mensch kann Alles, was er will — in der strengsten Wahrheit und Allgemeinheit dieses Satzes. Wäre es möglich für einen Menschen unsterblich sein zu wollen, so würde er es sein."!!!

Welchen Nutzen kann es bringen parodore Behauptungen, wie die folgenden auf deutschen Boden zu verpflanzen, und aus denen nur dann was zu lernen ist, wenn man sie widerlegt.

„Je wahrhaftiger, lebendiger der Mensch wird, desto länger wird er leben. Unsterblichkeit ist die letzte Gränze seines Strebens. Er stirbt darum, weil er den Tod, nicht das Leben sucht, weil er will sterben. — Im Verhältniß als er länger lebt, wird er weniger Kinder zu zeugen geneigt sein. — Die Zeugungslust ist nur eine nothwendige, begleitende Folge der Todeslust, eine Aeußerung der vis naturae medicatrix, ein nothwendiges Uebel, welches aufhören wird, so bald die Todeslust aufhört und hiemit der Tod.“

„Die Poëterei unserer Sprache ist an allem metaphysischen Unfug schuld. Du sprichst von Vernunft, von Willen, und kannst nicht anders sprechen, als wären sie einzelne Wesen (Substantiva).“

Doch genug damit, wir halten es für Raumverschwendung noch mehre solcher Paradoxen mitzutheilen.

Wir haben zum Schlusse noch ein Wort über die Noten des Herausgebers beizufügen. Sie sind sehr zahlreich und zeugen von einem großen Fleiße und großer Belesenheit. Aber dennoch wünschten wir, der Herr Herausgeber hätte sie überhaupt oder wenigstens unter dem Texte weggelassen. Es ist immer störend für uns, wenn wir aus einem Buche vorlesen, und wenn einer der Anwesenden uns jeden Augenblick mit einer Bemerkung unterbricht. Wollte aber der Herr Herausgeber dem Hrn. von Baader immer als Interpret zur Seite gehen und alles Verfängliche, Irrige und Gefährliche, was derselbe vorbringt, so viel als möglich rektificiren, so hätte er diese Berichtigungen in einem besondern Artikel zusammenfassen und dem Werke am Ende beifügen sollen.

Die äußere Ausstattung entspricht allen billigen Anforderungen.

Ausführliche Darstellung der kirchlichen Lehre von den Ehehindernissen, so wie aller für die praktische Seelsorge wichtigen Materien des Eherechts. Von Nikol. Knopp, Doktor der Rechte. Erste Abtheilung. Regensburg 1850. Verlag von G. Joseph Manz. S. 150.

In vorstehender Monographie, von welcher die erste Abtheilung uns vorliegt, soll zufolge ihres Titels besonders das Bedürfniß der praktischen Seelsorge in's Auge gefaßt, und nach einer kurzen Vorbemerkung in der Abhandlung selbst, vorzüglich Katholicität und Vollständigkeit, rücksichtlich welcher, wie es daselbst heißt, die in unserer Zeit gangbaren Werke (welche sind diese?) über das Kirchenrecht Vieles zu wünschen übrig lassen, angestrebt werden. Um unsern Lesern, so kurz als möglich zu zeigen, was von Hrn. Dr. Knopp in beiden Beziehungen ist geleistet worden, wollen wir zuerst eine kurze Uebersicht des vorliegenden Stoffes geben, alsdann an einzelnen Stellen den wissenschaftlichen Werth der Bearbeitung desselben hervorheben.

I. Es wird gehandelt: 1) von den Ehehindernissen im Allgemeinen; 2) von der Gewohnheit als Quelle von Rechtsnormen und insbesondere als Quelle von Ehehindernissen; 3) von der Eintheilung der Ehehindernisse; 4) von den trennenden Ehehindernissen und einer allgemeinen Uebersicht derselben; 5) von den privatrechtlichen Ehehindernissen insbesondere: dahin wird gerechnet der Irrthum (error); 6) von Knechtschaft als Ehehinderniß (impedimentum conditionis servilis); 7) von dem Irrthume rücksichtlich einer Qualität, welche auf die Person selbst zurückfällt, insbesondere (error qualitatis in personam redundans); 8) von der Furcht und der Gewalt (vis et metus) als trennendes Ehehinderniß; 9) von der Bedingung (conditio) als vernichtendes Ehehinderniß; 10) von dem geschlechtlichen Unvermögen

(impotentia) als vernichtendes Ehehinderniß; 11) von der Revalidation einer auf Grund eines privatrechtlichen Ehehindernisses nichtigen Ehe; 12) von der Nichtigkeitserklärung einer Ehe im Allgemeinen; 13) von der Nichtigkeitserklärung einer auf Grund eines privatrechtlichen Hindernisses nichtigen Ehe insbesondere; 14) von der Nichtigkeitserklärung einer Ehe auf den Grund geschlechtlichen Unvermögens.

II. Diese sind die Materialien, welche in dieser Abtheilung zur Sprache kommen. Wir lassen die Anordnung und Eintheilung derselben vor der Hand auf sich beruhen, und gehen über zu der uns gestellten zweiten Aufgabe, den wissenschaftlichen Werth rücksichtlich den Unwerth dieser Monographie an einzelnen Stellen hervorzuheben. Wir beginnen mit der allgemeinen Bemerkung, daß in dieser Abtheilung Mehres enthalten ist, was nur eine unnütze Breite verursacht und unbeschadet der zu lösenden Aufgabe hätte wegbleiben können. Dahin rechnen wir besonders die eingeschaltete Abhandlung über das Gewohnheitsrecht, welches ohnehin nichts Neues bietet. Denn so gut das Gewohnheitsrecht beim Kirchenrecht und namentlich beim kirchlichen Eherecht in Betracht kommt, eben so auch das positive Recht und das Naturrecht. Gerade so viel Grund vorhanden war, eine Abhandlung über das Gewohnheitsrecht einzuschalten, eben so viel war vorhanden, eine solche sowohl über das Natur-, als auch das gemeine positive Recht, auf welche Hr. Dr. Knopp sich häufig bezieht, einzuschalten. Bei solchen Monographien muß nothwendig vieles anderswoher als bekannt vorausgesetzt werden, wenn dieselben nicht zu dicken und kostspieligen Büchern anschwellen sollen.

Betrachtet man erstlich die Begriffsbestimmung der Ehe, als die auf gegenseitiger Einwilligung beruhende, möglichst innige Gemeinschaft zwischen Mann und Weib hinsichtlich aller, einer solchen Gemeinschaft fähigen persönlichen Lebensverhältnisse, so wird es alsbald einleuchten, daß dieselbe zu unbestimmt und zu allgemein ist. Denn eine bloße Freund-

schaft zwischen einem Manne und einem Weibe, deren Möglichkeit man doch wenigstens zugeben wird, könnte auch unter diese Begriffsbestimmung fallen, ohne im entferntesten eine Ehe zu sein; sodann ist die auf gegenseitiger Einwilligung beruhende, möglichst innige Gemeinschaft zwischen Mann und Weib hinsichtlich aller, einer solchen Gemeinschaft fähigen persönlichen Verhältnisse, eine rein subjektive Bezeichnung solcher möglichen Verhältnisse; der mögliche größere oder geringere Grad der Innigkeit dieser Gemeinschaft wird gerade bedingt durch die persönliche Fähigkeit dieses individuellen Mannes und dieses individuellen Weibes, und muß dadurch bedingt werden, weil es bekanntlich weder ein Mann noch ein Weib überhaupt gibt. Wenn aber der Hr. Dr. Knopp der Meinung ist, durch diese Begriffsbestimmung sei die natürliche Unfähigkeit Vieler zur Eingehung einer wahren ehelichen Verbindung von vornherein ausgesprochen, so räumen wir dieses ein, insofern eine solche Verbindung auf gegenseitiger Einwilligung beruhen muß, behaupten aber, daß viele Verbindungen nach dieser Begriffsbestimmung als Ehen betrachtet werden können, welche dieses aber nach einer richtigen und bestimmten Begriffsbestimmung nicht können.

Jedoch dieses sei mehr im Vorbeigehen bemerkt. Ich will meiner Aufgabe näher treten. „Das große Interesse," sagt der Verfasser, „welches für Kirche und Staat an die Ehe geknüpft ist, hat diese beiden Gewalten schon gleich im Beginne ihrer gesetzgebenden Thätigkeit mit Nothwendigkeit darauf hingewiesen, auch diese und vor Allem diese in den Kreis ihrer gesetzlichen Bestimmungen hineinzuziehen, um die Bedingungen festzusetzen, unter denen allein sie einer geschlossenen Ehe ihre Sanction verleihen, und derselben für alle Verhältnisse ihren besondern Schutz angedeihen lassen wollten." Betrachtet man diesen Abschnitt, so sollte man meinen, die Staaten hätten sogleich bei ihrem Entstehen, wobei sofort deren gesetzgebende Thätigkeit beginnen mußte, indem ein Staat, in welchem Sinne auch immer, ohne die-

selbe ungedenkbar ist; auch die Ehe sofort in den Kreis ihrer Gesetzgebung gezogen u. s. w. Allein eine solche Meinung kann nur derjenige aussprechen, der sowohl mit der Geschichte und der Entwickelung der Staaten als auch der Geschichte der Ehegesetzgebung nicht genau bekannt ist. Denn eine Ehe in unserer sittlichen und rechtlichen Bedeutung mit der vollen Gleichberechtigung des Weibes, ist den alten Völkern, namentlich den orientalischen, also auch in deren Staaten, eine durchaus fremde Sache. Selbst unter den Juden, vom patriarchalischen bis zum davidischen Zeitalter, waren Ehescheidungen und Vielweiberei etwas Gewöhnliches. Bei der Abschließung der Ehe kam die Zustimmung der Brautleute wenig oder gar nicht in Betracht, vielmehr die ihrer Väter, oder in deren Ermangelung ihrer Mütter, welche vermöge ihrer fast unumschränkten väterlichen Gewalt, die Erlaubniß zur Verehelichung ertheilten, und oft den Ehehandel abschlossen, ohne daß sich die Kinder gesehen hatten. Nach der Heirath trat die Frau in die Gewalt des Mannes und er konnte sie ohne Weiteres um einer geringfügigen Ursache willen, nach der Schule des Hillel Beispielshalber, wenn sie ihm die Suppe versalzen oder das Gemüse angebrannt hatte, entlassen. Selbst der von Moses verordnete Scheidebrief führte nur eine Beschränkung der willkührlichen Entlassungen der Frauen Seitens der Männer herbei. Daß durch die eingegangene Ehe eine ausschließende und dauernde Gemeinschaft aller Lebensverhältnisse begründet wurde, darauf hatte die unverdorbene sittliche Natur die alten Römer und Germanen geführt, und in ihren, durch Sitte und Gewohnheit gebildeten Rechten wurde dieselbe anerkannt und geltend gemacht. Wie darf man nun behaupten, der Staat sei schon gleich im Beginne seiner gesetzgebenden Thätigkeit mit Nothwendigkeit darauf hingewiesen worden, auch die Ehe und vor allem die Ehe in den Kreis seiner gesetzlichen Bestimmungen zu ziehen u. s. w.? Im abstrakten Staate konnte dieses nicht geschehen, weil überhaupt in demselben nichts geschieht. In dem konkreten Staate aber ist es nach dem

Zeugniß der Geschichte nicht geschehen. Oder meint Herr Knopp etwa, die Staaten seien erst nach der Kirche entstanden, nach der handgreiflich falschen Behauptung, die Kirche sei älter als der Staat?

Allein nicht nur in Ansehung des Staates, abgesehen davon, daß derselbe hier nur ein abstrakter sein kann, sondern auch in Ansehung der Kirche ist die aufgestellte Behauptung falsch. Auch in der ältesten Kirche vermissen wir mit Ausnahme der biblischen Vorschriften derartige gesetzliche Bestimmungen, wenigstens in den drei ersten Jahrhunderten. Allerdings finden wir Ermahnungen der Kirchenväter, die Ehe vor der Kirche einzugehen oder vor derselben sie zu bekennen; aber die ersten Christen mußten auch ihre Ehe nach den Formen der bürgerlichen Gesetze eingehen, wenn sie vor diesen als eine Ehe gelten und rechtliche Folgen haben sollte. Das Eingehen der Ehe vor der Kirche geschah in Folge einer aus der Natur der Sache herausgebildeten Sitte und nicht zunächst zufolge einer gesetzlichen Vorschrift.

So verhält es sich durchweg mit demjenigen, was über die Ehehindernisse im Allgemeinen und das Gesetzgebungsrecht der Kirche und des Staates darüber gesagt wird. Weil dem Verfasser in seiner Auseinandersetzung mehr der abstrakte Staat, und vielleicht auch eine abstrakte Kirche vorgeschwebt hat, darum ist dieselbe von keiner praktischen Brauchbarkeit. Zum Beweise nur eine Stelle. S. 8 ist zu lesen: „Nach dem Vorhergehenden wird es einleuchten, daß alle durch die bürgerliche Gesetzgebung festgestellten Ehehindernisse, inwieweit sie nicht mit der kirchlichen im Einklange sind, auch nur als aufschiebende Ehehindernisse (§. 3.) auf dem Gebiete der kirchlichen Gesetzgebung zur Sprache kommen können, und daß es also bei vollkommener Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche und des Staates rücksichtlich der Gesetzgebung in Ehesachen wohl vorkommen kann, daß eine bürgerlich vollgültige Ehe von kirchlichem Standpunkte als Concubinat oder Ehebruch betrachtet werden muß, und daß anderseits eine vor der Kirche gültige Ehe von

dem Staate nicht als eine solche mit bürgerlichen Wirkungen angesehen werden kann." In der That, das heißt seine Leser, wie ein Irrlicht, auf Abwege führen, aber nicht den Ausgang zeigen, sondern sie da sitzen lassen; das heißt auf mögliche Konflikte zwischen Kirche und Staat hinweisen, aber nicht angeben, wie dieselben gelöst werden können. Alles das sollte sich in einzelnen Compendien des Kirchenrechtes nicht besser finden? Allerdings mag es sich in den gangbarsten nicht finden und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die gangbarsten Bücher nicht selten die seichtesten sind. Wiederum die gesetzgebenden Gewalten im Staate und auch in der Kirche, die sollten überall so wenig Umsicht und Weisheit haben, die sollten ihre Ehegesetze so einrichten, daß dadurch sehr erfolgreiche und verderbliche Konflikte herbeigeführt, ohne zugleich zu bestimmen, wie dieselben möglichst verhütet würden, oder wenn sie entstehen, wieder ausgeglichen würden. Einzelne Fälle statuiren keine Regel. Wer sich einer solchen Meinung überlassen kann, der muß mit der Staatsgesetzgebung über die Ehe von dem Code Napoleon bis auf die jüngste Zeit unbekannt sein.

Wir wollen noch einen andern Punkt nehmen, um den wissenschaftlichen Werth vorliegender Monographie zu veranschaulichen, und zwar einen solchen, der unter den Kanonisten selbst sehr kontrovers ist. Kontroverse Punkte sind auch die besten und angenehmsten für die Kritik. Dieser ist der Irrthum (error) als trennendes Ehehinderniß; er wird von unserm Kanonisten behandelt von S. 32—64. Bei der Lösung einer Streitfrage kommt es vor Allem auf die richtige Auffassung der im Streite befindlichen Begriffe an. Darum wollen wir vor Allem sehen, wie von Hrn. Dr. Knopp die kontroversen Begriffe bestimmt worden sind. Wir begegnen hier zuerst seinem Begriffe von Irrthum. Derselbe lautet: „Man sagt von Jemand, daß er sich im Irrthum befindet, wenn er von etwas eine falsche Vorstellung hat" und es wird zum Beweise unter dem Texte gesagt: „Errare, id est, aliud pro alio putare." Can. In quibus 6. C. 21. qu. 2.

Beide Sätze, sowohl der deutsche als der lateinische, beweisen uns sehr viel! Erstlich der deutsche enthält eine zu unbestimmte, wenn gar nicht falsche Bestimmung des Irrthums, denn man kann eine durchaus falsche Vorstellung von etwas haben, ohne daß gesagt werden darf, daß man sich im Irrthum befindet, und dieses gilt namentlich von den Vorstellungen, welche aus der Thätigkeit der Sinne entspringen; indem bekanntlich sich sehr gut die These vertheidigen läßt: sensus non fallunt. Denn der Irrthum ist nur eine Folge der Täuschung; gleichviel ob derselbe von mir selbst oder von einem andern herrührt; zweitens, das lateinische Citat findet sich nicht C. 21., sondern 22. und findet sich dort nur von einem speziellen Falle und nicht in der hier gebrauchten Allgemeinheit. Das Irren findet nur im Urtheilen, d. h. im logischen Urtheilen, statt, und der Irrthum, sei's der momentane oder der permanente, ist allzeit die Folge eines unrichtigen logischen Urtheiles. Man irrt dann allzeit und niemals anders, wenn man in einem Urtheile von dem Subjektsbegriffe in dem Prädikatsbegriffe etwas unrichtig behauptet oder verneinet. Nach Maßgabe dieses unrichtigen Behauptens oder Verneinens bestimmt sich der Irrthum. Sollte der Herr Dr. Knopp in diesen und dergleichen Dingen wenig bewandert sein, so hätte er doch leicht darauf geführt werden müssen, wenn der von ihm benutzte Kanon ihm nur zum klaren Verständniß gekommen wäre. Der Kanon findet sich, wie wir berichtet haben C. 6. C. 22. q. 2. und lautet in der Ueberschrift: Falli in his, quae ad fidem non pertinent, aut parvum, aut nullum est peccatum. Hieraus erhellet schon, daß auch Augustinus, von welchem der Kanon herrührt, richtig erkannte, daß der Irrthum eine Folge der Täuschung sei, entweder der Selbsttäuschung oder des Getäuschtwerdens; zweitens, daß derselbe lediglich in einem unrichtigen logischen Urtheile bestehe, dies ist ebenfalls im Kanon deutlich ausgesprochen. Derselbe lautet: in quibus rebus nihil interest ad capessendum Dei regnum, utrum credantur, an non, vel utrum vera

sive sint, sive putentur, an falsa: *in his* errare, id est, aliud pro alio putare, non arbitrandum est esse peccatum, aut si est, minimum atque levissimum. Wie, beweiset diese Stelle nicht handgreiflich, daß der Irrthum lediglich im Urtheilen liege? In his (in quibus nihil interest ad capessendum Dei regnum) errare, id est aliud pro alio putare wird dasselbe ja klar und bestimmt gesagt. Denn putare bedeutet auch urtheilen und denken. Auch wenn wir es in dem Sinne von Dafürhalten nehmen, so gehet diesem Dafürhalten immer ein Urtheilen vorher; und wenn ich ein Anderes für ein Anderes halte, so kommt dieses daher, weil ich diese beiden Andern im Urtheilen verwechselt habe und fortwährend verwechsele.

Der Irrthum wird eingetheilt in solchen, in welchem eine bestimmte Sache für eine ganz andere gehalten wird, error in corpore und in solchen, der sich lediglich auf wesentliche Eigenschaften des Gegenstandes bezieht, error qualitatis oder error in qualitate. Denn so lauten die Worte unseres Kanonisten: „Der im Irrthum Befangene kann, gleichviel aus welchem Grunde, eine bestimmte Sache für eine ganz andere halten, sein Irrthum kann, nach dem technischen Ausdrucke, ein error in corpore sein. Der Irrthum kann sich aber auch nur auf unwesentliche Eigenschaften des Gegenstandes beziehen — auf Eigenschaften, welche ihn von andern Gegenständen nicht bestimmt ausscheiden, und alsdann ist also nur ein error qualitatis, ein error in qualitate vorhanden.“ Wie ist es doch möglich, so fragt man mit dem größten Rechte, daß Jemand, der nur im geringsten mit wissenschaftlichen Eintheilungen bekannt ist, so eintheilen könne? Die erste Art des Irrthums wird allerdings richtig bezeichnet und besteht in der Verwechselung eines Gegenstandes mit einem andern, und einen solchen Irrthum würde ich mir beispielshalber zu Schulden kommen lassen, wenn ich urtheilte, eine Ente sei eine Gans und umgekehrt. Aber warum soll in der zweiten Art der Irrthum sich lediglich auf unwesentliche Eigenschaften (Beschaffenheiten) beziehen kön-

nen oder gar müssen? Warum nicht auch auf die Wesentlichen? Oder ist in denselben kein Irrthum möglich? Ich glaube nicht, daß jemand es wagen sollte, dieses zu behaupten. Aber vielleicht ist der Irrthum in wesentlichen Eigenschaften eines Gegenstandes einerlei, mit dem Irrthum in corpore? Sollte wohl der Herr Dr. Knopp dieses sagen wollen? Wenn Plato den Menschen definirte als ein zweibeiniges, unbefiedertes Thier, also eine wesentliche Eigenschaft des Menschen, die Geistigkeit desselben, negirte, und insofern irrte, irrte er darum sofort in corpore? durchaus nicht. Er erkannte das eine und dasselbe Individuum so gut für einen Menschen, als es unsere Kanonisten erkennen mögen. Zudem wenn ich den Irrthum und dessen verschiedene Arten in Ansehung praktischer Zwecke erörtere, nämentlich um zu bestimmen, inwiefern gewisse Rechtsgeschäfte auf den Grund desselben ungültig seien; da ist der Irrthum in Ansehung wesentlicher Eigenschaften von der größten Erheblichkeit, indem hier die Wesentlichkeit eines Dinges nicht allein an und für sich in Betracht kommt, sondern auch in Ansehung seines besondern Zweckes. Ich kaufe mir ein Reitpferd, und finde nach dem Kaufe, daß dasselbe blind ist, ich kaufe mir ein Ackerpferd und finde wieder nach dem Kaufe, daß dasselbe kollerig ist, und erkenne, daß das Eine wie das Andere, zum Reiten oder Ackerrn schlechthin untauglich ist; habe ich nun hier in wesentlichen Eigenschaften nicht geirrt? Man wird doch nicht mit der lächerlichen Behauptung hervortreten wollen, obgleich das gekäufte Pferd blind, kollerig oder lahm sei; so sei's doch immer noch ein Pferd. Herr Dr. Knopp hat also eine wesentliche und hier durchaus in Betracht kommende Art des Irrthums übergangen; darum mußte auch die Abhandlung über denselben mangel- und lückenhaft ausfallen. Dieses zeigt sich auch bald, wenn es heißt S. 34: „1) Bezieht sich der fragliche Irrthum (bei Eingehung der Ehe) auf die Person selbst, betrifft derselbe die Identität der Person (error in persona, error substantialis), so ist keine Ehe vorhanden, weil dieser Irrthum den consensus

personalis coniugum schlechthin ausschließt, welcher die natürliche Grundbedingung, die causa efficiens, jeder Ehe ist. 2) Bezieht sich aber der Irrthum nur auf unwesentliche Qualitäten, d. h. auf Eigenschaften, welche die betreffende Person mit jeder andern gemein haben kann, und die sie also keineswegs als solche kenntlich machen — ist der obwaltende Irrthum ein error qualitatis, error accidentalis, so ist nach der Natur der Sache (??) und nach ausdrücklichen positiven Bestimmungen die Ehe gültig, indem der die Ehe bedingende consensus mutuus coniugalis hier vorhanden ist.« So weit vor der Hand Herr Knopp. Man sieht, die Frage, wenn der Irrthum beim Abschluß der Ehe auf wesentliche Qualitäten sich bezieht, also ein error qualitatis essentialis oder error essentialis et non accidentalis ist, kommt hier gar nicht in Untersuchung.

Um den Irrthum der ersten Art zu erläutern, wird gesagt: »Nach der ersten Regel war also die Ehe Jakobs mit der Lia, bis er, nach gewahrtem Irrthume, in dieselbe nachträglich einwilligte, ungültig, eben weil er in der verschleierten Lia, die ihm wohlbekannte Schwester derselben zu ehelichen glaubte, und somit sein Consens durchaus nicht auf die Lia gerichtet war, während seine Ehe mit der Rachel gültig gewesen wäre, wenn er denselben Akt mit dieser vollzogen hätte, selbst wenn er sich rücksichtlich ihrer persönlichen Eigenschaften und anderer sie betreffenden äußern Verhältnisse getäuscht gesehen hätte; wenn sie z. B. arm, voll körperlicher Häßlichkeit und in sittlicher Hinsicht ganz verkommen gewesen, während er sie reich, ein Bild leiblicher Schönheit und innerer Tugend glaubte.« Wir bemerken hierzu: erstlich will uns dieses Beispiel aus einer Zeit, wo die Ehe unter Bestimmungen, welche von den unsrigen ganz verschieden sind und unter Sitten eingegangen wurde, wobei von einer Einwilligung der Eheleute, insbesondere der Bräute kaum die Rede war, schlecht hierher passen. Will man aber desselben sich bedienen, so sollte man doch wenigstens an der Erzählung der Geschichte festhalten. Erstlich, daß die Lia

dem Jakob verschleiert vor- oder zugeführt worden sei, davon findet sich weder etwas im Texte, noch ist dasselbe anderweitig so gewiß, als einige in den biblischen Alterthümern Unwissende uns überreden wollen; vielmehr wird diese Annahme durch den Text ausgeschlossen. Denn erstlich, als Jakob getäuscht wurde, war der Heirathsvertrag zwischen ihm und Laban nach orientalischer Sitte schon abgeschlossen. Darum spricht er auch zu Laban durchaus in patriarchalischer Sitte: „gib mir meine Frau, ich bin bei vollen Jahren, und ich will ihr beiwohnen. Laban traf alsbald Anstalt, diesem Verlangen zu willfahren; er lud alle Einwohner des Ortes ein und veranstaltete ein Trinkgelag Des Abends nahm er die Lia, seine Tochter und führte sie zu ihm und er wohnte ihr bei.“ Wo ist hier von einer Verschleierung die Rede, oder wo wird auf dieselbe nur hingedeutet? Wenn die Lia aber auch verschleiert gewesen wäre, würde Jakob im Brautgemach ihr den Schleier nicht abgenommen und sie erkannt haben? Aber die Verschleierung wird ausdrücklich durch die Worte: und es begab sich am Abend וַיְהִי בָעֶרֶב ausgeschlossen. Weil Laban einmal den Jakob täuschen wollte, so hat er gewiß den dunkeln Abend, die Nacht gewählt. Darum hat בָּעֶרֶב dieselbe Bedeutung wie 19, 33 בַּלַּיְלָה. Aber warum bemerkte Jakob erst die Täuschung am Morgen, warum erkannte er die Lia nicht, wenigstens an der Stimme, wenn auch das Gemach dunkel war? Diese Fragen finden leicht ihre Erledigung, wenn man sich erinnert, daß die Sache vorfiel nach einem Hochzeitsgelag. Es erhellet, daß das gebrauchte Beispiel in jeder Beziehung ein schlecht gewähltes ist, obgleich auch Gratian sich desselben bedient hat.

Indeß wollen wir unserm Kanonisten in dieser kontroversen Materie noch etwas weiter folgen. Derselbe sagt S. 36: „Zur glücklichen Ueberwindung der großen Schwierigkeiten, welche vielfach diese Materie für die Praxis bietet, ist es vor Allem nothwendig, sich stets lebendig bewußt zu bleiben, daß das impedimentum erroris seinen Grund in dem

Mangel des die Ehe schlechthin bedingenden mutuus consensus matrimonialis hat, daß also der Irrthum nur in dem Falle als vernichtendes Ehehinderniß betrachtet werden darf, wo es unbezweifelt feststeht, daß dem Eheconsens gerade durch ihn sein Hauptobjekt abgeht." Diese ist eine allgemeine Behauptung, und ihr zufolge muß jeder Irrthum, welcher der Art ist, daß er den consensus auf der einen oder der andern Seite ausschließt, ein trennendes Ehehinderniß sein. Auf der angezogenen Seite finden sich für diese allgemeine Behauptung keine beweisende Stellen, wohl aber S. 34. zuerst für den error substantialis und zwar: „Cum non consentiant, qui *errant*. Quid enim tam contrarium consensui est, quam error?" L. Si per errorem 15. Dig. De iurisdict. omnium iudic. II. 1. „Sic ergo error materiae excludit consensum, sic et in coniugio error personae. Non enim consentit in hunc, sed in eum, quem putabat esse. Causa XXIX. qu. 1. Was die erste Stelle aus den Pandekten anbelangt, so spricht dieselbe, abgesehen davon, daß sie fehlerhaft abgedruckt worden ist, nur von dem speziellen Falle, daß, wenn man aus Irrthum ein Rechtsgeschäft vor einem Prätor betreibe, dessen Jurisdiktion man nicht unterworfen sei, dieses durchaus nichtig sein soll. Um beides zu beweisen, möge die angeführte lex hier eine Stelle finden. Sie lautet: Si per errorem alius pro alio praetor fuerit aditus, nihil valebit, quod actum est; nec enim ferendus est, qui dicat, consensisse eos in praesidem, quum, ut Iulianus scribit, non consentiant, qui *errant*. Quid enim tam contrarium consensui est, quam error, qui imperitiam detegit? Das zweite Citat ist aus dem langen dictum Gratian's zu C. 29. q. 1. entnommen. Wir bemerken, daß in diesem Citate vorausgesetzt wird, was noch zu beweisen ist. Denn das lange dictum Gratian's enthält nur Behauptungen, denen durchaus die Beweise mangeln. Auch haben die dicta Gratiani nach der einstimmigen Ansicht bewährter Kanonisten kein gesetzliches Ansehen. Ein Paar derselben mögen hier eine Stelle finden. So sagt von Droste-Hülshoff

K. R. Bd. I. S. 103: „Die dicta Gratiani haben kein gesetzliches Ansehen, da schon die Glosse sie nicht anerkannte.“ Desgleichen Eichhorn K. R. Bd. I. S. 330: „Was von ihm selbst (Gratian) herrührt, führt schon bei den ersten Glossatoren die Benennung dicta Gratiani, wurde aber ungeachtet des Ansehens, zu welchem seine Sammlung gelangte, niemals höher gehalten, als jede andere Glosse.“ Beide beziehen sich zum Beweise auf Io. Andreae († 1348) cap. 2. X. de rescriptis (1, 3.): Non obstat, si dicis, Librum Decretorum fuisse per Papam approbatum quia nec hoc constat. Et dato, quod constaret: adprobatio fuit quoad compilationem, non quoad dicta Gratiani, quae quotidie reprobamus. Mag daher immerhin der error substantialis ein trennendes Ehehinderniß begründen, so ist dieses doch von unsern Kanonisten nicht bewiesen worden. Wird dieser Beweis aber im Allgemeinen geliefert, so muß derselbe auch gelten, überall wo ein solcher Irrthum vorhanden ist, und zwar nicht allein bei dem error in corpore, sondern auch bei allen wesentlichen eine sittliche Ehe durchaus bedingenden Eigenschaften.

Aus dem Gesagten wolle man den wissenschaftlichen Werth der besprochenen Monographie vorläufig einiger Maaßen entnehmen.

Wir werden in der Fortsetzung, welche das nächste Heft dieser Zeitschrift bringen wird, noch einmal auf die Schrift des Herrn Dr. Knopp zurückkommen.

De Pronao. Sive de nexu, quo Conciones, Preces Communes et Promulgationes Ecclesiasticae cum Missarum Solemniis cohaereant. Scripsit Iacobus Kraft, S. Theol. Doctor eiusdemque Professor, Seminarii Episcop. Trevir. Subregens. Treviris, 1848. Sumptibus et typis Fr. Lintzii.

In vorstehend betiteltem Werkchen erhält die christliche Archäologie einen sehr schätzenswerthen Beitrag. Der Verfasser, den wir aus Heim's Predigt-Magazin als ausgezeichneten Kanzelredner schon kennen gelernt, hat die Aufgabe, die er sich hier gestellt, vollkommen gelöset, und zwar, sofern wir es wenigstens zu beurtheilen vermögen, in sehr gutem Latein. Nachdem derselbe im ersten „Prolegomenon" überschriebenen Paragraphen Begriff, Ursprung, die verschiedenen und mannigfachen Ableitungen des Wortes pronaos und die Theile desselben erläutert, — und zwar die letzteren nur im Allgemeinen — und gesagt, daß das Wort pronaos sowohl den Ort bezeichne, von welchem aus die conciones, preces communes, promulgationes ecclesiasticae etc. geschehen, als auch diese (conciones etc.) selbst, geht er in dem darauf folgenden Paragraphen zur speziellen Erklärung der einzelnen partes pronai über. Wir können nicht umhin zu gestehen, daß dieselbe mit eben so vieler Gründlichkeit als Gelehrsamkeit, sowohl den Gegenstand der Abhandlung allseitig erschöpft, als auch den scopus commentationis vollkommen erreicht. Da überdies auch die theologische Fakultät zu Freiburg im Breisgau dieses anerkannt hat, durch Verleihung der Würde eines Doktors der Theologie an den Verfasser, so dürfen wir demselben die verdiente, weiteste Verbreitung wünschen.

S. v. M.

1) Blosius, Ludov., ausgewählte Schriften, übersetzt und herausgegeben von M. Jocham (Lyceal-Professor). Drittes Bändchen, auch mit dem Separat-Titel: Betrachtungen des bittern Leidens und Sterbens unsers Herrn Jesu Christi. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Mit einem Titelkupfer. (Mit Genehmigung des bischöflichen Ordinariats Augsburg). fl. 16. 12 ggr. oder 48 kr.

2) Dammer, C. M., Roma, oder katholische Opferpflamme. Ein Betrachtungs- und Gebetbuch für fromme Katholiken. Mit einem Titelkupfer und vierzig Vignetten. (Mit Erlaubniß des hochwürdigsten erzbischöflichen Ordinariats Bamberg.) gr. 16. 12 ggr. oder 48 kr.

3) Erlöse sie, o Herr! Ein Andachtsbüchlein für die Mitglieder der Armenseelen-Bruderschaft, aber auch für jeden andern katholischen Christen, welcher den leidenden Seelen Erlösung bringen will. Mit Genehmigung des hochwürdigsten erzbischöflichen Ordinariats München-Freysing. gr. 16. 6 ggr. oder 24 kr.

4) Gebete katholischer Christen. Aus J. M. v. Sailers und J. B. Weigls Andachtsbüchern, mit Zugaben, vorzüglich von Uebersetzungen vieler Kirchengebete. Zweite Ausgabe, mit Genehmigung des bischöflichen Ordinariats Eichstätt. Mit drei Kupfern und 22 Vignetten. gr. 12. 16 ggr. oder 1 fl.

Eben dieselben. Im Auszuge im Taschenformate, mit einem Kupfer. Id. 16. 8 ggr. oder 30. kr.

5) Gebete zum leidenden Erlöser. Aus den Schriften des gottseligen Abtes Ludovicus Blosius, herausgegeben von Magnus Jocham. Mit 20 Vignetten. Id. 16. 3 ggr. oder 12 kr.

6) Jocham, M., vollständiges Gebetbuch für katholische Christen, größtentheils aus den Schriften des ehrwürdigen Ludov. Blosius, Benediktiner-Abtes, von Ließe übersetzt und zusammengestellt. Zweite vermehrte Auflage. Mit Ap-

probation der hochwürdigsten erzbischöflichen und bischöflichen Ordinariate München-Freysing, Augsburg und Regensburg.

Ausgabe in gr. 16. mit 1 Titelkupfer und 40 Vignetten. 12 ggr. oder 48 kr.

Ausgabe in 18. (Taschenformat) mit 1 Titelkupfer und 15 Vignetten. 12 ggr. oder 48 kr.

7) Söltl, Dr., M. Professor. Konradin. Mit (3 Vignetten) dem Standbilde Konradin's, von Thorwaldsen, welches S. K. Hoh. der Kronprinz Maximilian von Baiern in Neapel errichten ließ. gr. 16. 8 ggr. oder 26 kr.

8) Friedensschluß, Westphälischer. Neu übersetzt und mit dem lateinischen Original zur zweihundertjährigen Feier des Friedensschlusses, herausgegeben von Dr. G. Ch. Sack. gr. 8. 9 ggr. oder 36 kr.

1) Den Freunden ascetischer Literatur sind die Schriften des Ludovicus Blosius vortheilhaft bekannt. Sie haben auch von Neuem in Deutschland Anerkennung gefunden, indem in nicht langer Zeit eine neue Auflage von der deutschen Uebersetzung erschienen ist, welche wir Herrn Magnus Jocham, der sich um diese Erbauungsliteratur vielfach verdient gemacht hat, zu verdanken haben.

2) Die unübersehbare Anzahl von Gebetbüchern wird hier durch ein neues vermehrt.

3) Entspricht dem Zwecke, für welchen es bestimmt ist.

4) Die Gebete des Bischofs Sailer sind hinlänglich bekannt, und bedürfen keines Lobes; die von Weigl schließen sich ihnen würdig an.

5 u. 6) Enthalten das Gemüth ansprechende Gebete in wohlberechneter Zusammenstellung und in zweckmäßigem Formate.

7) Das vorliegende Gedicht war seit beinahe 15 Jahren in der ersten Anlage vollendet; theilnehmende Freunde mahnten und drängten den Verfasser seit Jahren zur Herausgabe; einige Lieder wurden sogar von Lenz componirt, wel-

che mehrseitigen Beifall erhielten; aber noch immer schwankte der Verfasser, er konnte sich nicht entschließen, sein Gedicht herauszugeben, eben so wenig es zu vernichten, indem er sich dabei oft an den Spruch Rückert's erinnerte:

„Ich kann ihm nicht entzieh'n das Leben, ihm verlieh'n;
Das mißgeborne Kind, ich muß es doch erzieh'n."

Aber da kam die Kunde, daß der Kronprinz (jetzt König) von Baiern durch Thorwaldsen in Rom, Konradin in Neapel ein Denkmal errichten ließe, und nun zögerte der Verfasser nicht länger, sein Gedicht der Oeffentlichkeit zu übergeben. Dieses ist die Geschichte der Veröffentlichung „Konradin's", welche zugleich das Urtheil über den poetischen Werth desselben enthält. Es ist nicht zu läugnen, der Verfasser hat eine poetische Ader, aber es fehlt die künstlerische Ausbildung. Mediocribus esse poetis non Di non concessere columnae.

8) Der westphälische Friede hat sowohl in historischer als rechtlicher Beziehung immer noch eine so große Bedeutung, daß es dem Publikum nur willkommen sein kann, wenn ihm die Beschlüsse dieses Friedens in einem wohlfeilen Abdrucke geboten werden. Herr Dr. Gack hat einen solchen geliefert, und hat, um dem Werke eine größere Verbreitung zu geben, eine deutsche Uebersetzung dem lateinischen Originale gegenüber gestellt. Wir würden es lieber sehen, wenn bei einer neuen Auflage die deutsche Uebersetzung unter dem lateinischen Originale und dieses mit größeren Typen abgedruckt würde.

Die Vorerinnerung des Hrn. Dr. Gack hätte sich auf das rein Historische beschränken sollen. Wenn z. B. darin gesagt wird, der Papst Innocenz habe den westphälischen Frieden für durchaus unstatthaft erklärt, und wenn dann hinzugefügt wird: „Er, der Papst, wollte nicht zugeben, daß nach dreißigjährigen blutigen Anstrengungen endlich den Völkern Friede und Ruhe verliehen würde", so ist diese Behauptung eben so unwahr als an dieser Stelle unklug. Der Papst konnte lebhaft wünschen, daß den Völkern endlich Friede und Ruhe

wieder gegeben würde, ohne jedoch sich mit allen Bedingungen dieses Friedens einverstanden zu erklären.

Die Schriften, welche wir unter den voranstehenden 8 Nummern angezeigt haben, sind sämmtlich im Verlage der sehr thätigen und unternehmenden v. Seidel'schen Buchhandlung in Sulzbach erschienen. Einzelnen Gebetbüchern hat sie durch Holzschnitte eine besondere Zierde zu verleihen versucht; wir wünschten, die Auslagen dafür würden in der Folge gespart, da sie nicht selten die Bücher verunstalten.

Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis cisterciensis Dialogus miraculorum. Textum ad quatuor codicum manuscriptorum editionisque principis fidem accurate recognovit, Iosephus Stange. Coloniae, Bonnae et Bruxellis sumptibus H. Lempertz et Comp. MDCCCL.

Es konnte nicht ausbleiben, daß bei dem, wenngleich langsam erwachenden Interesse an der Geschichte der Rheinlande, die Aufmerksamkeit rheinischer Geschichtsfreunde auch auf die Leistungen des Cistercienser Mönches, Cäsarius von Heisterbach (am Fuße des Siebengebirges) hingelenkt würde*). Wir selbst haben vor mehren Jahren einen Aufsatz über denselben in dieser Zeitschrift**) mitgetheilt und Herr Alexander Kaufmann hat demselben, außer einem besondern Aufsatze in dem von Lersch herausgegebenen niederrheinische Jahrbuche für Geschichte (Bonn 1843) eine eigene Schrift gewidmet ***).

*) Cäsarius trat 1199 in das Kloster zu Heisterbach ein, er starb daselbst gegen das Jahr 1240.

**) Jahrg. VI. Neue Folge Heft 3. S. 1 ff.

***) Cäsarius von Heisterbach. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des

Das vornehmste Werk des Cäsarius von Heisterbach sind seine Memorabilien, welches auch Dialogus Miraculorum überschrieben wird, weil das ganze in Form eines Gespräches abgefaßt worden.

Dieses Werk kann von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachtet werden; und zwar erstens als ein solches, welches einen didaktischen, und zweitens, welches einen historischen Zweck hat. Bisher hat man dasselbe allgemein von dem letzten Gesichtspunkte aus beurtheilt, und so wurde es möglich, den Cäsarius von Heisterbach als den leichtgläubigsten Mann seines Zeitalters darzustellen *). Wir haben an der bezeichneten Stelle gezeigt, daß diese letztere Annahme eine ungegründete ist, daß das Werk nichts als ein Lehr- und Handbuch für junge Mönche oder Novizen ist, und daß alle Erzählungen des Cäsarius, ohne auf strenge historische Wahrheit Anspruch zu machen, den Zweck haben, die moralischen Lehren, welche Cäsarius einschärfen will, in Beispielen nicht blos zu erläutern, sondern selbst darzustellen. Diese Behandlungsform der Moral hat ihre entschiedenen Vorzüge und ist eines Grades populärer Verständlichkeit fähig, welche auf einem andern Wege nicht zu erreichen ist. Es ist ein Grundfehler unserer Zeit, dieses todte Abstrak-

zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Von Alexander Kaufmann. Cöln 1850. J. M. Heberle (H. Lempertz).

*) Ich könnte noch Manches zur Bestätigung des Gesagten anführen, will mich aber hier darauf beschränken, zwei Stellen aus den Moralitates des Cäsarius mitzutheilen. Sunt quidam ita stolidi ut se Eliam esse putent, somnia sua pro visionibus recitant, et cum ab omnibus irrideantur non tamen illorum auribus per fantasias suas ingerere verentur. l. c. S. 188. Dann weiter: Speciale Dei donum est, discretio spirituum. Quapropter monachus de futuris praedicendis se non intromittat, sed sciscitantibus cum Ioanne respondeat: non sum propheta. Daselbst Seite 189. Diese Stellen zeigen, daß Cäsarius nicht so überaus leichtgläubig und abergläubisch war, als man ihn auszugeben geneigt ist.

tionswesen, welches sich durch alle Fächer der Wissenschaft hindurchzieht, alle lebendige Klarheit der Begriffe trübt, Verwirrungen aller Art auf dem Gebiete des Wissens anrichtet, die Welt in das dunkele, unheimliche Reich des Abstrusen führt, und dann in der praktischen Wissenschaft, im Leben in der Gesetzgebung und in der Moral die traurigsten Erfolge zu Tage fördert. Wir haben bereits früher darauf hingewiesen, daß das genannte Werk des Cäsarius als Lehrbuch nicht einzig dasteht, daß in dem Mittelalter ähnliche Versuche dem seinigen vorhergegangen sind, und daß er blos eine ältere Methode selbstständig befolgt habe.

Wie man aber auch über die Wahrhaftigkeit des Cäsarius urtheilen möge, so ist es bekannt, daß sein Buch in historischer Beziehung einen besondern Werth habe. Vor Allem aber können seine Memorabilien für die Bewohner der Rheinprovinz ein ganz eigenthümliches Interesse ansprechen. Die meisten Geschichten, welche Cäsarius erzählt, werden an Schlösser, Klöster, Städte und Dörfer der Rheinprovinz geknüpft, und es gewährt uns nicht selten einen eigenthümlichen Reiz, wenn wir uns durch seine Erzählungen in die Mitte des Lebens, welches vor sechshundert Jahren hier herrschte, zurückversetzt fühlen. Die Erzählungen des Cäsarius haben in ihrer Darstellung durchaus nichts, was ihnen einen künstlerischen Werth zuzuschreiben gestattete, aber sie haben den Chrakter einer so einfachen, naiven, leichten und so ansprechenden Form, daß der Mangel des künstlerischen Werthes dadurch vollkommen ersetzt wird.

Wir können diese Denkwürdigkeiten des Cäsarius den Theologen, insbesondere den praktischen Geistlichen und den Historikern überhaupt, dann insbesondere den Topographen des Rheinlandes, den Freunden alter Sagen und mittelalterlicher Sitten und Einrichtungen, seltsamer Träume und wunderbarer Vorgeschichten, interessanter Anekdoten, mit vollem Rechte, als ein Buch von bleibendem Werthe, empfehlen.

Der Herausgeber, Herr Strange, hat sich durch Ver-

gleichung von vier Handschriften, von welchen sich zwei zu Düsseldorf, eine zu Bonn, und eine zu Köln befindet, dann durch Berücksichtigung der älteren Ausgaben, der Editio princeps, der edit. Koelhoffiana, Köln 1481, der beiden Kölner Ausgaben von 1491 und 1499 und endlich der Antwerpener von 1605 *), vielfache Verdienste, um die Richtigkeit des Textes erworben, die Verlagshandlung aber hat für eine ganz ansprechende typographische Ausstattung gesorgt. Das ganze Werk besteht in der neuen Ausgabe aus zwei Bänden, jeder Band aus zwei Lieferungen, und jede Lieferung ist zu dem billigen Preise von 12½ Sgr. zu haben.

Die dritte Lieferung hat so eben die Presse verlassen.

Eben da diese Anzeige bereits gedruckt ist, erhalten wir die Revue Catholique, welche zu Löwen erscheint, und welche ebenfalls eine Anzeige der neuen Ausgabe des dialogus miraculorum enthält, die sich aber sehr nachtheilig in folgender Weise gegen die neue Ausgabe ausspricht:

„Lenglet Dufresnoy hat einen glücklichen Ausdruck gefunden, indem er von diesen Geschichten spricht als solchen,

---

*) Eine andere, selbst Hain unbekannt gebliebene Ausgabe, ist unter folgendem Titel erschienen: Caesarii monachi in Heisterbach, dialogi miraculorum, S. l. e. a. Nurnb., Fr. Creusner c. a. 1476 Diese Ausgabe ist in Folio. In einem Catalog von Longman, Brown ꝛc. zu London vom Jahr 1845 wird folgende Ausgabe angeführt:

Caesarii monachi Heisterbac. Dialogus miraculorum. Edit. prima folio, Coloniae Ulrich Zell 1475. Hinzugefügt wird: this exceedingly rare and curious volume appears to have been unknown to all bibliographers. In der Vorrede zu der Ausgabe von 1591 heißt es: Prodit denuo *non semel* quidem olym typis evulgatus Caesarius sed postrema, ut videtur, editio in annum a Christo servatore nostro nato 1481 incidit. Man darf auch hiernach wohl annehmen, daß es vor der Ausgabe von 1481 oder der Koelhoffiana mehre andere gegeben habe. Herr Stange scheint keine so frühe außer der editio princeps zu kennen.

die geeignet seien, die Frömmigkeit der Novizen zu amüsiren (*à amuser la pieté des novices*); er hätte zur Bezeichnung der letztern die Epitheta des Trithem: devoti et simpliciores hinzufügen können. Der Farrago monachalis des Cäsarius von Heisterbach ist in der That eine Sammlung von Anekdoten, die einfältige Leute ohne Zweifel aus guten Absichten erfunden und erzählt haben; allein die erhabensten Wahrheiten, die heiligsten Einrichtungen der Religion haben darin Stoff zu bizarren, grotesken und plumpen Erzählungen geliefert, worin man die unmöglichsten, extravagantesten und oft sogar skandalöse Umstände aufeinander häuft, und Vergnügen daran findet, mit einer sakrilegischen Spitzfindigkeit, scheinbar orthodoxe und erbauliche Schlüsse zu ziehen. Bald sind es seltsame, abentheuerliche Begebenheiten, die man mit der dümmsten Leichtgläubigkeit und der einfältigsten Heiterkeit erzählt, und man gibt den meisten dieser Erzählungen einen übernatürlichen, wunderbaren Charakter, der nur dazu dienen kann, Zweifel über die ausgemachtesten Wunder einzuflößen.

„Wir werden in unserer Kritik die Legenden und frommen Ueberlieferungen, die Frucht einer naiven und gläubigen Phantasie und den Theil dieser Geschichten, die man im vorigen Jahrhunderte mit der größten Verachtung *Contes dévots, de scandaleux miracles de Notre Dame* genannt hat, sorgfältig von einander unterscheiden. Aus diesen Fundgruben haben die Bänkelsänger Stoff zu den Fabeln geschöpft, welche die Legrand d'Aussy, die Chenier, die Amaury, Duval et Daunon selbst begeistert haben. Wenn es auch viele gibt, die alle die ihnen gemachten Vorwürfe verdienen, so vertheidigen wir doch die Andern und wollen sorgfältig verhüten, daß man sie in die allgemeine Verwerfung mit einschließe *).“

Wir können den Grundsätzen und Ansichten, welche in

*) Revue catholique, troisième serie, année 1850—51. 1. Livraison p. 50.

dieser Stelle ausgesprochen werden, im Allgemeinen nur beistimmen; wir können es nur billigen, wenn Schriften, in welchen irgendwie unverbürgte Wunder erzählt, in welchen dem Aberglauben Vorschub geleistet, die Leichtgläubigkeit genährt wird, unterdrückt und dem Volke aus den Händen genommen werden. Alle diese Dinge, abgesehen davon, daß ihre Verbreitung gegen die Pflicht der Wahrhaftigkeit streitet, erreichen den Zweck nicht, den sie nach dem Glauben kurzsichtiger Leute erreichen sollen; sie werden, wenn sie Einen Leichtgläubigen erbauen, tausend Andere ärgern, und sie werden den Feinden des Glaubens den ausgiebigsten Stoff liefern, den Glauben mit den gefährlichsten Waffen, mit den Waffen des Spottes zu bekämpfen. Die Revüe catholique berichtet nach Feller, daß das in Rede stehende Werk des Cäsarius von Heisterbach von den Spaniern in den Inder gesetzt worden, und man könnte es nur billigen, wenn ähnliche Aussprüche über alle Werke erfolgten, welche den Aberglauben unter dem katholischen Volke und den Haß der Gegner der katholischen Kirche nähern. Aber wir glauben, daß die Bedenken der Revüe catholique auf den Dialogus miraculorum des Cäsarius von Heisterbach keine Anwendung finden. Das könnte nur dann der Fall sein, wenn von diesem Werke eine Uebersetzung in die Volkssprache geliefert würde, aber das lateinische Original wird gewiß nicht von dem Volke gelesen werden. Nur Gelehrte, nur Geistliche werden das Buch lesen, und wie viele unter diesen gibt es jetzt noch, die des Lateinischen so mächtig sind, daß sie ein lateinisches Buch mit Leichtigkeit und zum Vergnügen lesen? Die Revüe catholique beruft sich auf die Geschichte Gregors des Großen von Dionys von St. Marthe. Das Buch des Cäsarius hat wirklich eine große Aehnlichkeit mit dem berühmten Werke Gregors des Großen de cura pastorali, und Trithem sagt, Cäsarius habe den Papst Gregor nachgeahmt *). Nun sagt St. Marthe, „Gregor der

*) Vir devotus, in disciplina regulari praecipuus atque in divi-

Große, da er für alle Klassen von Menschen geschrieben habe, auch selbst für solche, welche nur mit den äußern Sinnen über die Dinge urtheilen, so habe er geglaubt, einen wirksamern Eindruck auf sie zu machen, indem er die gewichtigen Wahrheiten an denen sie zweifelten, durch Offenbarungen und Wunder bewies, die sich zu seiner Zeit zugetragen hatten und die meistens allgemein notorisch waren." „Was die Behauptung betrifft, dieses Buch sei des h. Gregors nicht würdig wegen der vielen Wunder, die darin erzählt werden, so müßte man aus demselben Grunde dem heil. Augustin mehre Bücher seines Werkes de civitate Dei absprechen, und fast allen andern Vätern ein großer Theil ihrer Schriften, welche das ganze Alterthum ihnen zugeschrieben hat."

„Ich möchte nicht für alle Wunder und Visionen einstehen, welche in den Gesprächen (Gregors) enthalten sind. Unser Heilige konnte einige derselben auf das Zeugniß von solchen Personen anführen, welche etwas zu leichtgläubig waren *)."

Wir können ganz in ähnlicher Weise sagen, will man die Herausgeber des genannten Werkes des Cäsarius von Heisterbach aus den gedachten Gründen tadeln, so hätte man mehr oder weniger Grund sich auch gegen die Herausgeber einzelner Werke des Sulpitius Severus, des Gregor von Tours, des Palladius, des Sophronius, des Simeon Metaphrastes, des Petrus, Abt von Clugny, und sehr vieler anderer Kirchenschriftsteller und Väter, und selbst gegen die Heraus-

vinis scripturis longa exercitatione studiosus, composuit ad instructionem novitiorum, quorum institutor erat, simplici et aperto sermone, nonnulla opuscula quorum lectio devotis et simplicioribus fratribus non est spernenda, de quibus ego tamen reperi subiecta: opus prolixum de miraculis et visionibus diversis suo tempore factis in Germania, quod ad imitationem S. Papae Gregorii praenotavit. (*Catalog. script. eccles. f. 82. b.*)

*) Histoire de S. Gregoire le Grand; par Dom Denys de Sainte Marthe, à Rouen 1697. p. 273 ss.

geber der Bollandisten, zu erklären. Freilich können leichtsinnige, oberflächliche Schriftsteller von solchen Erzählungen Mißbrauch machen, sie können ihnen einen Werth und eine Bedeutung beilegen, welche sie nicht haben; aber der Katholik weiß, was er in dieser Beziehung zu glauben hat, er weiß, daß der Glaube eines Mönches, welcher im zwölften und dreizehnten Jahrhundert gelebt, kein Maßstab für den seinigen ist, und er kann die Insinuationen solcher feindlicher Schriftsteller mit der einfachen Hinweisung auf die Regel des katholischen Glaubens überall siegreich zurückweisen.

Wenn Männer, wie Daunou und Villenave das Buch des Cäsarius in die Zahl der Zeugnisse setzen, welche die große Schwäche des menschlichen Geistes im zwölften Jahrhunderte beweisen sollen*), so kann man ihnen, von andern klassischen Schriftstellern zu schweigen, die Geschichten des Tacitus und Dio Cassius entgegenhalten, in welchen so viele Spuren des Aberglaubens, so viele Omina und portenta vorkommen, daß man die Verfasser derselben nach dieser Seite hin mit dem Cäsarius von Heisterbach vergleichen kann. Nun aber wird niemand aus diesem Umstande einen Beweis für die große Schwäche des Geistes jener Zeiten herleiten, in welchen Tacitus und Dio Cassius gelebt haben.

Es wird nie an Historikern fehlen, die, wenn sie eine Schwalbe im Winter erblicken, gleich glauben, es sei der Frühling da, oder es sei Winter, wenn einmal im Juni eine Flocke Schnee fällt, die nach den Grundsätzen jenes Engländers die Geschichte behandeln, welcher in sein Tagebuch die Notiz eintrug, in Italien hätte alle Frauen rothes Haar, weil zufällig seine Wirthin Haare von solcher Farbe hatte. Ließe sich aber in der That aus irgend einem Buche der Beweis führen, daß ein bestimmtes Zeitalter an großer Schwäche des Geistes gelitten hätte, so sehe ich nicht ein,

*) Au gagement desquels ils sont au nombre des temoignages *de la grande infirmité de l'esprit humain au XII. Siecle.*

wie es mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit bestehen könnte, wenn man ein solches Werk bei Seite schaffen wollte.

Zwölf Vorlesungen über Philosophie der Geschichte. Von Dr. Konrad Hermann, Privatdocenten an der Universität zu Leipzig. Leipzig, Verlag von Hermann Fritsche. 1850. 147 S. 8.

Ueberhaupt droht der historischen Treue mehr Gefahr von der philosophischen, als von der dichterischen Behandlung.

Wilhelm von Humboldt*).

Diese zwölf Vorlesungen sind, wie der Verfasser in dem Vorworte sagt, noch nicht eine Philosophie der Geschichte selbst, sie sollen nur die allgemeinen Vorfragen behandeln und die einschlagenden principiellen Gesichtspunkte festhalten. Der Inhalt dieser Vorlesungen wird demzufolge also angegeben. Die I. Vorlesung hat: das Interesse der Geschichte, die zweite die Geschichte und Philosophie, die dritte die historische Idee in der Gegenwart, die vierte die Wissenschaft von der Geschichte, die fünfte die Stellung zur Philosophie der Geschichte, die sechste die Prinzipfrage der Philosophie der Geschichte, die siebente die dynamische Seite der Geschichte, die achte die mechanische Seite, die neunte das organische Prinzip, die zehnte die Seite der Aufeinanderfolge, die eilfte die Seite der Entgegensetzung, und die zwölfte die vollendete Gliederung zum Gegenstande ihrer Behandlung.

Eine gründliche, klare Beantwortung der Frage, was man sich unter dem Ausdrucke Philosophie der Geschichte zu

---

*) Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers in den Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1820—1821. S. 314.

denken habe, ist eine Arbeit, welche jetzt, wo die Philosophie auch auf dem Gebiete der Geschichte so viel Verwirrung anzurichten beschäftigt ist, eben so belehrend wäre für das Leben, wie für die Wissenschaft. Es müßte die Lösung dieser Frage aber, wenn sie jene Bedeutung erhalten sollte, frei von dem philosophischen Gallimatthias der neuesten Zeit sein, sie müßte ihren Gegenstand mit dem klaren Auge eines Lessing oder eines Engel erfassen, ihn allseitig betrachten und die gewonnenen Ergebnisse in lichtvoller Sprache darstellen; sie müßte sich hüten, irgend eine abstrakte Idee an ihre Spitze zu stellen, und aus derselben eine neue Theorie zu konstruiren, die mit dem lebendigen Gedanken und mit der Wirklichkeit überall im Widerspruch wäre oder an derselben vorüberliefe; sie müßte den Muth haben, sich über die Vorurtheile der Schule hinwegzusetzen, und auf den falschen Schein der Philosophie zu verzichten, um ihr Wesen desto reiner und vollständiger zu erfassen.

Wir können nicht sagen, daß es uns gelungen sei, diese Eigenschaften überall an der vorliegenden Schrift des Herrn Dr. Hermann zu entdecken; wir finden nicht überall jenen Geist ächt philosophischer Bildung, welcher die Dinge scharf von einander scheidet, welcher auch dort noch Unterschiede erblickt, wohin das Auge des nicht philosophisch gebildeten Kopfes nicht mehr vorzudringen vermag; welcher seinen Gegenstand in schärfster Umgränzung befaßt und mit geübter Sicherheit Alles fern hält, was mit demselben in keinem nothwendigen Zusammenhange steht; wir finden manche Behauptung, manchen Gedanken in dieser Schrift ausgesprochen für den den Beweis zu liefern, und das Objekt aufzuzeigen, dem Urheber sehr schwer werden würde. Keine geringe Anzahl philosophischer Schriftsteller pflegt das Vergrößerungsglas ihrer Anschauung und Darstellung, statt dasselbe in die gehörige Nähe des Gegenstandes zu bringen, den sie uns zeigen wollen, so fern von demselben zu halten, daß derselbe uns nicht klarer, deutlicher erscheint, sondern daß er uns im Gegentheil unklarer, undeutlicher wird, daß er sich in

großen nebelhaften Figuren und Vorstellungen bis zur Unkenntlichkeit auflöst. Auch hiervon hat sich der Verfasser der vorliegenden Schrift nicht ganz fern gehalten.

Es gibt milites gloriosi auf dem Gebiete der Philosophie, die ihr phönizisches Kauderwelsch, wie ihre Muttersprache reden und keine andere Sprache mehr verstehen; es gibt eine Gattung von Gelehrten, von welchen Klarheit der Sprache und des Ausdruckes fordern, nichts anders ist als die Frage nach Sein und Nichtsein, und an allen diesen kann man wohl zum Narren *) werden, aber bekehren lassen sie sich nicht.

Wir gestehen gern, daß wir den Verfasser der vorliegenden Schrift nicht auf diesem Wege betroffen, daß seine Schrift vielmehr manches enthält, welches in uns die Hoffnung begründet, er werde allmählig sich noch mehr von den gerügten Mißständen einer unphilosophischen Mode frei machen, und der Wissenschaft gute Dienste leisten. Wir wollen, um den Leser in den Stand zu setzen, sich selbst ein Urtheil zu bilden, eine Stelle aus unserer Schrift hierhersetzen, wir wählen die lehrreichste, diejenige aus, welche eine Kritik der Geschichte nach der Hegel'schen Anschauung enthält.

„Ohne hier auf das Nähere", heißt es S. 43, „des eigentlich systematischen Inhaltes der Hegelschen Philosophie einzugehen, so besteht das Charakteristische derselben in Bezug auf die Form und Methode der philosophischen Behandlung darin, daß von ihr ein jeder wissenschaftliche Inhalt aufgefaßt wird als ein Prozeß oder als eine bestimmte Reihenfolge von einzelnen Stufen der Entwickelung, welche in ihrer Vollendung sich als ein Ganzes darstellen. In diesen

*) Ein berühmter italienischer Gelehrter litt an der fixen Idee, er sei Kardinal; ein anderer Gelehrter begab sich zu ihm, um ihn von der fixen Idee zu heilen. Der eingebildete Kardinal erwiederte ihm: Entweder ich bin ein Narr oder ich bin keiner. Bin ich kein Narr, so müssen Sie ein Narr sein, indem Sie mich für einen Narren halten; bin ich aber ein Narr, so müssen Sie noch ein größerer Narr sein, wenn Sie glauben, man könne einem Narren durch Raisonnement seine fixe Idee nehmen.

feststehenden Formalismus der Eintheilung wird ein jeder wissenschaftliche Inhalt eingeführt und die Hegelsche Philosophie behauptet in ihm die ausreichende Handhabe für die rationale Behandlung eines jeden Inhaltes der Wissenschaft zu besitzen. Es sind aber der Stufen der logischen Eintheilung überhaupt drei, die der einfachen in sich verschlossenen Unmittelbarkeit, die zweite der Entfaltung in äußere Gegensätze und die dritte der vermittelten Vereinigung zu einem höhern Abschluß. Das Charakteristische dieses logischen Formalismus der Hegelschen Philosophie besteht demnach im Wesentlichen darin, daß das Grundprinzip desselben das historische ist, oder daß ein jeder Inhalt als ein sich in der Zeit entwickelnder vorgestellt wird. Die Hegelsche Philosophie hat der Geschichte und der zeitlichen Entwickelung überhaupt ihre Form entlehnt und sie auf den wissenschaftlichen Inhalt im Allgemeinen übergetragen; sie steht hierdurch dem Stoffe der Geschichte an und für sich näher, als irgend einem andern; das Leben der Geschichte ist ihr die Form, in welcher sich das Leben des Inhaltes der Wissenschaft überhaupt bewegt.

Die Hegelsche Philosophie mußte sich durch diese allgemeine Verwandtschaft ihres Inhaltes zu der Geschichte näher hingezogen fühlen, als jede andere früher dagewesene Philosophie, indem ihr Standpunkt von Anfang kein anderer als der historische; und sie eben hierdurch vorzugsweise darauf hingeführt war, die Geschichte anzusehen als eine Entwickelung von der Seite ihres naturgemäßen Entstehens in der Wirklichkeit, während die Auffassung derselben von einer jeden andern Philosophie immer mehr eine einseitig bestimmte, kritisch-idealistische war. Die Hegelsche Philosophie ist vermöge ihres Prinzipes die erste und einzige gewesen, welche eine geistige Ordnung in die Geschichte zu bringen oder die Wirklichkeit des menschlichen Lebens als einen vernunftmäßig gestalteten Stoff des Erkennens zu begreifen bemüht gewesen ist. Der ganze Inhalt der Geschichte ist demnach in seinen einzelnen Abschnitten in die

feststehenden Formen der Hegelschen Anschauung eingeführt und es ist näher von dem äußersten Osten anfangend in China, Indien und den Ländern des vorderen Asiens die erste, in Griechenland und Rom oder dem Alterthum überhaupt die zweite, in der neuen oder christlich-germanischen Zeit endlich die dritte Stufe des allgemeinen historischen Entwickelungsprozesses erblickt worden, wenn gleich sich gerade auf diesem Gebiete wegen der eigenthümlichen konkreten Natur desselben der abstracte logische Formalismus nicht in dem Grade treu und consequent geblieben ist als sonst.

Daß durch eine derartige Anordnung ein gewisses Prinzip der geistigen Vernünftigkeit in die Geschichte gebracht worden sei, wird als das Hauptverdienst derselben anzuerkennen sein; der Beweis aber für das Zusammentreffen dieser Anordnung mit der Wirklichkeit hat nur in ungenügender Weise geführt werden können. Es muß zunächst als ein durchaus äußerliches und durch nichts gerechtfertigtes Verfahren erscheinen, von dem äußersten Osten, von China deswegen, weil es dieser Osten ist, den Anfang zu machen; China kann nur sehr einseitig wegen der dem Staatswesen desselben scheinbar zu Grunde liegenden Idee der Familienverbindung und gewisser anderer Momente als erster Anfang und einfachste Unmittelbarkeit der menschlichen Lebensentwickelung angesehen werden, während es andererseits offenbar ein Zustand der weit vorgeschrittenen und überfeinerten Hypercultur ist. Das Gleiche leidet Anwendung auf alle übrigen Theile der Geschichte; die Auffassung derselben ist durchgehend eine einseitige und subjektive oder es ist ihnen die Eigenthümlichkeit ihres Charakters immer nur willkührlich und von Außen unter ungerechtfertigtem Anknüpfen an gewisse einzelne Punkte ihres Inhaltes beigelegt, es ist diese ihre Eigenthümlichkeit nicht von Innen heraus durch vollständige Erschöpfung ihres ganzen Inhaltes eruirt worden; das rein logische und egoistisch-philosophische Interesse der Einführung des gegebenen Inhaltes in den feststehenden logischen Schematismus, die eilige Hast des Erweisens dieser

Formen in ihrer mit der Wirklichkeit zusammentreffenden Wahrheit überwiegt durchaus das Interesse der ruhigen Hingebung an die Erkenntniß des Stoffes als dessen, was er selbst ist; die Form war überhaupt früher fertig, als der Inhalt um sie befragt worden war und es mußte darum eine Versicherung genügen, wo es eines Beweises bedurft hätte; der Inhalt hat sich nicht seine Form selbst gesucht, sie ist nicht von ihm selbst abgezogen, sondern ihm äußerlich aufgedrängt worden und es schießt darum derselbe an allen Orten über sie hinaus. Es würde zu weit führen, das Einseitige und Gewaltsame der Hegelschen Behandlung der Geschichte bei allen Theilen derselben aufzudecken und nachzuweisen; die Hegelsche Philosophie hatte in der Geschichte ein neues Gebiet sich erobert; sie erfreute sich an der Beherrschung desselben, an dem Genusse der allgemeinen und oberflächlichen Erkenntniß einer in ihm hervortretenden geistigen Vernünftigkeit; die Blüthen dieses Genusses wollten von ihr vorzeitig und gewaltsam gepflückt werden; es ist eine Reaction dieses Inhaltes in seiner ungleich reicheren konkreten Lebendigkeit gegen den ihm aufgelegten Zwang, welche naturgemäß auf dem Gebiete seines geistigen Erkennens einzutreten hat; nur die Erkenntniß der Geschichte überhaupt als eines Stoffes des geistigen Erkennens oder der gelieferte Beweis der Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte im wahren Sinne des Wortes als einer eingehenden Construction des Inhaltes derselben ist es, worin das Verdienst und die Bedeutung der Hegelschen Philosophie der Geschichte besteht, oder es ist mehr nur ihre allgemeine Existenz als ihr näherer Inhalt, welche sie zu einer für das Begreifen der Geschichte wichtigen und bezeichnenden Erscheinung macht. Das Bewußtsein der Hegelschen Philosophie über die Geschichte ist ein durchaus einseitiges und beschränktes, sowohl über das Einzelne des Inhaltes derselben, als über das Allgemeine ihres Begriffes und ihrer Organisation und diese letztere Seite ist es, von welcher wir sie hier noch einer näheren Beleuchtung zu unterwerfen haben werden.

„Die Geschichte ist nach der Hegelschen Auffassung eine Evolution des Weltgeistes, eine Offenbarung des Absoluten in der Form und Weise des subjektiven oder menschlichen Geistes. Sie ist hierdurch ausgesprochen als etwas unbedingt Wahres, Nothwendiges, Unaufhaltsames und Unabänderliches; alles Einzelne in ihr findet seine Rechtfertigung durch die Stellung und die Bedeutung, welche es für das Ganze besitzt; es ist ein für dieses Ganze Nothwendiges und das Ganze ohne es selbst undenkbar; es ist in eben dieser Eigenschaft ein schlechthin Gutes, und es fällt jeder sonst zwischen menschlichen Begebenheiten und Verhältnissen gemachte Unterschied von Gutem und Bösem, Wahrem und Falschem durchaus hinweg, indem alles Einzelne für das Ganze in gleichem Grade wahr, nothwendig und gut ist. Der Schiffbruch, welchen alle Kategorieen des Moralischen, des Richtigen und Zweckmäßigen nothwendig hieran leiden müssen, ist offenbar; es gibt hiernach keine Tugend und keine Wahrheit des Lebens außer derjenigen, welche aus der Uebereinstimmung mit der Geschichte hervorgeht; alle Tugend besteht nur in der Uebereinstimmung und in der Zugehörigkeit zu der Geschichte; aus ihr findet Alles und Jedes seine Rechtfertigung und Alles, was ist, ist eben blos hierdurch ein Gutes, oder es ist das Gute das allgemeine und nothwendige Prädicat alles Seienden. Der Strom der Geschichte reißt alle feststehenden Inseln der bestimmten Unterscheidung der Wahrheit und Unwahrheit des menschlichen Lebens mit sich fort; alles Andere findet in ihm seine Auflösung; der historische Standpunkt der Beurtheilung ist der ausschließlich geltende; es ist Alles nur Mittel für die Geschichte, nicht Selbstzweck; ein muselmännischer Fatalismus des Glaubens an die Nothwendigkeit der Geschichte unter rationaler Durchführung des Inhaltes derselben ist das Wesen dieses Prinzipes. Die Behauptung des festen Bodens der unmittelbar sicheren Unterscheidung der Wahrheit und Unwahrheit des Lebens gegen die Alles gleichmachende Apotheose desselben, des kritischen Standpunktes gegen den historischen muß sich

als Aufgabe darstellen. Das Hegelsche Prinzip der Geschichte ist das schlechthin revolutionäre Prinzip der Wissenschaft, in welchem alle feststehende Bestimmtheit des Lebens ihren Untergang findet.« — —

Die Darstellung in unserer Schrift ist nicht überall gleich, in einzelnen Stellen ist sie weit weniger gelungen als in andern, und wir halten uns verpflichtet, den Verfasser in seinem eigenen Interesse hierauf aufmerksam zu machen. Wenn die Sprache und die Darstellung in der voranstehenden Stelle untadelhaft ist und den Beweis liefert, daß es dem Verfasser nicht an der Fähigkeit fehlt, sich verständlich auszudrücken, so hat er es verdient, daß man ihm solche Stellen, wie die folgenden sind, tadelnd vorhält. Welcher Leser ist im Stande, z. B. folgende Periode, ohne sie zwei- ja dreimal zu lesen, zu verstehen?

„Das einzige noch unüberwundene und uneröffnete hinterasiatische Culturland, China, mit seiner culturhistorischen Dependenz, Japan, der einzige in die allgemeine Culturbewegung noch nicht hineingezogene cultivirte Fleck der Erde wird mit seinem Eintreten in dieselben einen neuen und wesentlichen Wendepunkt ihres Verlaufes bezeichnen, nicht sowohl vermöge seines relativ nur dürftigen und in allen Punkten von dem Occident weit überschrittenen Culturinhaltes selbst, als wegen der ungeheuren Menge sowohl, als des mit einer besonderen, energischen Zähigkeit des Strebens und einem hohen Grade praktischen Scharfsinnes begabten Naturells seiner jedenfalls hochcivilisirten und der europäischen ihrer allgemeinen Befähigung nach darum gewachsenen, dabei auch ungemein geistesnüchternen und nicht wie die Indier durch mannichfache phantastische Illusionen an der Entwickelung ihrer Kräfte verhinderten Bevölkerung, welche, in dieser Eigenschaft sehr an die Juden erinnernd, der occidentalischen Culturbewegung innerhalb des Umfanges ihres eigenen Wesens eine bedeutende und machtvolle Concurrenz aller, wenigstens der mechanischen, Bestrebungen zu machen im Stande sein wird.“

Und diese Stelle steht nicht allein da, die unmittelbar folgende Periode ist nicht weniger geeignet dem Leser Schrecken einzuflößen, indem es ihm unsicher erscheinen muß, ob er mit Leben und Athem ans Ende derselben zu gelangen im Stande sein werde.

„Die Chinesen sind jedenfalls dasjenige außerhalb der historischen Cultur stehende Volk, welches durch seine gegenwärtige Eigenthümlichkeit in dieselbe wenigstens ihrer zunächst gegebenen materiellen Außenseite nach einzutreten vor allen anderen darum befähigt ist, weil die allgemeine Grundlage seines Lebens eine unserem eigenen gegenwärtigen Leben wesentlich verwandte, in der atomistischen Zersplitterung bestehende, auf den persönlichen Egoismus hinarbeitende, überhaupt durchaus nüchterne und abstract verstandesmäßige, die ganze Cultur der Chinesen wie die unsrige der Gegenwart eine vorzugsweise mechanische, auf die materielle Außenseite gewendete, weil die Chinesen überhaupt unsere der gegenwärtigen Zeit Parallele im Orient sind, und darum im Ganzen ihrem allgemeinen Culturstande nach unvergleichlich höher stehen, als alle übrigen Asiaten, deren Leben durchgehends ein rohes, halb barbarisches und natürliches, das ihrige dagegen ein rein kunstmäßiges, in ihrem gesetzlichen und schriftmäßigen Administrativstaate dem bloßen räuberischen und Feudaldespotismus von jenen unbedingt überlegenes ist — mag auch diese Parallele China's mit uns zuletzt keine viel andere sein als die des Affen unter den Thieren mit dem Menschen."

Wir freuen uns übrigens hinzusetzen zu können, daß nur wenige solcher chinesischer Perioden in der Schrift des Hrn. Dr. Hermann vorkommen.

Wenn wir auf den Inhalt der Schrift zurückkommen, so ist es nicht abzustreiten, daß sich Einzelnes darin befindet, was nicht zur Sache gehört oder nur ganz lose mit derselben zusammenhängt. Wir rechnen dahin die Abschweifung über die politischen Zustände der neuesten Zeit, welche auf S. 33 u. ff. vorkommt. Wir verkennen übrigens keineswegs

die Schwierigkeit, welche in der Natur der Aufgabe selbst gelegen ist, welche sich Herr Dr. Hermann gestellt hat. Sie würde sich für einen hervorragenden Gelehrten am Schlusse seiner gelehrten Laufbahn schicken, nachdem er das Feld des philosophischen und historischen Wissens nach allen Richtungen durchwandert hat und auf demselben einheimisch geworden ist. So unternahm es Alexander von Humboldt, erst am Abende seines Lebens und nach einer langen glänzenden gelehrten Laufbahn seinen Kosmos zu schreiben.

Das Lob Gottes im Munde der Unschuld. Eine Sammlung von zwei=, drei= und vierstimmigen Liedern für die Jugend, mit und ohne Orgelbegleitung. Herausgegeben von P. Anselm Schubiger, Kapellmeister im hochw. Stifte Einsiedeln. Einsiedeln 1849. Druck und Verlag von Gebrüder K. u. N. Benzinger. 12.

Die Musen der Poesie, der Malerei und der Musik haben sich vereinigt, dieses kleine zierliche Büchelchen zu Tage zu fördern. Wir sind nicht geneigt Erzeugnisse der Kunst, der geistlichen wie weltlichen, zu loben, wenn sie kein Lob verdienen; aber dem vorliegenden Büchelchen können wir unsern Beifall nicht versagen. Die Lieder, welche von dem Hrn. Herausgeber theils gesammelt, theils aber von Pater Gall Morel neu gedichtet worden, athmen einen reinen christlichen Geist, die Melodien sind einfach und ansprechend, und die bildlichen Verzierungen zeugen von einem weit bessern Geschmacke als man in ähnlichen Leistungen anzutreffen pflegt.

Die Anzahl dieser Lieder beläuft sich in der vorliegenden Sammlung auf 50; sie sind auch einzeln zu haben; es kosten bei freier Auswahl 12 derselben 10 Ngr. oder 30 Kr.

Miscellen.

Ueber das Prädikat Sancta bei Diözesan- und Provinzialsynoden.

Der Verfasser der eben in Insprucke erschienenen, lehrreichen Schrift: Ueber die Provinzial-Konzilien und Diözesan-Synoden, Hr. Dr. Fessler, schreibt S. 265: „der Titel *Sancta* steht der Diözesan-Synode nach dem neuern kirchlichen Sprachgebrauch nicht zu; auch dürfen die auf derselben publizirten Synodal-Statuten nicht *canones* genannt werden."

Es ist richtig, daß jetzt den Diözesan-Synoden das Prädikat *Sancta* nicht mehr zukömmt; aber es ist nicht ganz richtig, wenn diese Aenderung dem kirchlichen Sprachgebrauche zugeschrieben wird. Es steht nicht allein den Diözesan-Synoden dieses Prädikat nicht mehr zu, sondern auch nicht die Provinzial-Synoden, überhaupt keine andere Synode als die allgemeine, dürfen sich dasselbe zufolge päpstlicher Bestimmung fortan mehr beilegen. Wie dieses gekommen, wollen wir jetzt aktenmäßig darlegen. Wir entnehmen diese Aktenstücke aus der Collectio maxima omnium Conciliorum Hispaniae des Cardinals de Aguirre und zwar aus dem V. B. S. 435 ff. der 2. Ausgabe, Rom 1755 fol.

Der Patriarch und Erzbischof Ferdinand de Loakes von Valenzia in Spanien, sandte die Akten des im Jahr 1565 zu Valenzia gehaltenen Provinzial-Konziliums zum Behufe der päpstlichen Bestätigung nach Rom. Pius V. ertheilte diese Bestätigung in einem an den genannten Patriarchen gerichteten Breve vom J. 1567, in welchem er jedoch einzelne Ausstellungen an diesem Konzilium machte. Die erste dieser päpstlichen Bemerkungen betraf das Prädikat Sancta. Die Stelle des Breve ist genau diese:

Sessione I. in prooemio, ibi: *Haec Sancta Provincialis Valentina Synodus* etc. Haec verba: *Sancta Synodus*, non conveniunt Synodo provinciali, sed universali. In provinciali autem verba sic concipi debent: *N. Archi episc. etc. de consilio et assensu* RR. DD. Coepiscoporum *nostrorum in Provinciali Synodo statuimus* etc. Ideo verba

illa, *Sancta Synodus*, tollantur et hic et in omnibus aliis locis huius Concilii, ubi posita sunt.

Veranlaßt durch diese Bestimmung in dem päpstlichen Breve unternahm es ein Domherr zu Valenzia, Paulus Lopis, beider Rechte Doktor, das Verfahren des gedachten Konziliums in einer eigenen Denkschrift zu rechtfertigen. Wir lassen diese Denkschrift oder Rechtsausführung hier vollständig folgen.

ALLEGATIO IURIS.

Pro defensione patrii provincialis concilii Valentini circa verba illa: Sancta Synodus, ad sacram illustrissimorum cardinalium congregationem, Oecumenici Tridentini concilii interpretem, missa per Dionysium Paulum Lopis, presbyterum Valentinum, I. U. Doctorem Bononiensem, anno domini MDCXIV. tunc Valentinae ecclesiae beneficiatum, nunc ecclesiae Gandiensis decanum.

ILLUSTRISSIMI AC REVERENDISSIMI DOMINI.

Variis, ac diversis, ut scitis, Illustrissimi ac Reverendissimi Patres et Domini, nominibus, et epithetis ornatum legitur provinciale concilium.

Dictum est enim *Pontificale* a concilio Aurelianensi V. tom. II. concil. pag. 574. *Sacerdotale* a concilio Tolet. III. cap. 8. eodem tomo III. p. 865. *Reverendum* a concilio Foro Iuliensi, cap. 12. tom. III. conciliorum, pag. 674. *Venerabile* a concilio Aquisgranensi I. in praefatione, eodem tomo III. pag. 704. *Saluberrimum* a concilio Regiensi, cap. 1. tom. II. concil. p. 13. *Gloriosum* a concilio Africano sub Bonifacio I. cap. 73. versu, *Placuit*, tom. I. concil. pag. 837. *Publicum* a concilio apud Palatium Vernis, cap. 5. tom. III. concil. pag. 140. *Commune* a concilio Toletano I. in principio tom. I. concil. pag. 767. *Plenarium* a concilio Africano, cap. 15. pag. 827. et per emphasin dictum est *Sanctum*, a concilio Matisconensi II. cap. 12. tom. II. concil. p. 856. Denique *Perfectum* Concilium esse in quo metropolitanus episcopus fuerit habitur in graecis synodis collectis a Martino Bracarensi episcopo, cap. 9. tom. II. concil. p. 833. quod antea diffinierat Antiochenum concilium sub Iulio I. cap. 16. et 18. tom. I. concil. p. 647. Inter alia vero epitheta, nomen *sanctitatis* sortitum est provinciale concilium, passimque appellatur *sacer conventus*, *sacrum concilium*, *et sancta synodus*. Nam si nomen *sanctitatis* habuerint etiam legati populi, L. fin. ubi glos. fin. ff. *de legationibus*, muri et portae Civitatis §. *Sanctae quoque res*; instituta, *de rerum divi-*

sione. Et saecnlares leges *sacratissimae* dicuntur, L. *leges* 3. *C. de legibus*. Et *sanctae*, l. *sacra loca*, §. *propriae*, ff. *de rerum divisione;* a fortiori ea, quae divino cultui addicta, et dedicata sunt, vocari *sancta* merito consueverunt, ut in vasis, vestibus et altaribus docet catechismus romanus in explicatione symboli in nono articulo, *credo sanctam ecclesiam*, versu 5. Altera proprietas ecclesiae est, ut sit *sancta*. Ex quo receptus est communis usus loquendi, quo *sanctas* dicimus particulares ecclesias, *sanctam* videlicet Toletanam ecclesiam, Tarraconensem, Valentinam, et sic de similibus, iuxta cap. fin. 16. distinct. ibi: *sancta Constantinopolitana ecclesia*. Et iuxta sexaginta octo subscriptiones episcoporum in concilio Lateranensi sub Martino I. Consulatione II. tom. III. Concil. pag. 110. et seqq. et facit rubrica c. *de sacrosanctis ecclesiis*. Hic etiam fit, ut episcopi, qui iis particularibus ecclesiis praesident, *sancti* dicantur in Concilio I. Valentino Hispano huius civitatis, c. 3. tom. II. concilior. pag. 537. et in c. *relatum est auribus sanctorum sacerdotum*, 31. q. 1. et in Auth. *de sanctissimis episcopis*, et alibi saepe. Neque hoc mirum est, cum fidelis quilibet *sanctus* dicatur, ut praeclare advertit s. Augustinus interpretans verba illa: *quoniam ego sanctus sum*. Psalm. 85. et catechismus ubi snpra.

Cum ergo metropolitanus, et comprovinciales episcopi dicantur *sancti*, ad eosque congregatos in nomine domini pertineat usus concilii provincialis, ut docet generale Tridentinum concilium, sess. 24. *de reform*. c. 2. sequitur, quod ipsum provinciale concilium dicatur *sanctum*, iuxta text. in cap. *nulli liceat*, 12. q. 2. pro quo facit Gangrense concilium, dum in cap. fin. dicebat: *Et domos dei honoramus, et conventus, qui in iis fiunt, tanquam* sanctos, *et utiles recipimus*. Habetur in cap. *parcimoniam*, 41. distinct. nam concilia provincialia solita sunt *sacri conventus* appellari, cap. *Placuit sancto conventui*, 4. q. 3. c. *questi sunt*, ibi: *sacer iste conventus*, 16. q. 1. cum similibus. Et illustrissimus cardinalis Borromaeus decreta provincialia *sanctas leges* appellat in oratione habita ad quintum Mediolanense Concilium, vers. 5. *O salutares episcopalium conciliorum labores!* ibi: *Vos sanctarum legum auctores;* motus inter alia, ex cap. *si saeculi leges*, 12. quaest. 2. cum ut supra dicebam, saeculares leges *sanctae et sacratissimae* dicantur.

Quinimmo nationalia concilia, quae in effectu, et absolute generalia et universalia non sunt, sed magis ad

rationem provincialium conciliorum accedunt, non solum *sancta*, sed etiam aliquando dicuntur *magna*, *generalia*, *et universalia* concilia. De quibus omnibus, tum ex voluminibus conciliorum, tum ex decreto Gratiani oculata fide probant loca haec, quae mihi modò occurrerunt et sunt quae sequuntur.

Tomo I. Conciliorum. Ancyranum concilium circa annum domini CCCIIX. sub Sylvestro I. celebratum, de quo in tom. I. concil. pag. 446. in c. 16. secundum primam versionem, ibi: *praecepit sancta synodus*, et secundum versionem Gentiani Herveti, in cap. 17. ibi: *iussit sancta synodus.*

Gangrense concilium circa annos domini CCCXXIV. sub Sylvestro I. celebratum, de quo dicto tom. I. pag. 607. in epistola, seu prooëmio, ibi: *conveniens sancta synodus episcoporum in ecclesia Gangrensi.*

Antiochenum concilium sub Iulio I. dicto tomo I. pag. 640. initio, ibi: *sancta, et pacifica synodus;* et in cap. 1. ibi: *sancta synodus;* et in cap. 10. et cap. 14.

Laodicenum concilium dicto tomo I. p. 698. cap. 1. ibi: *sancta synodus.*

Aquileiense concilium tempore Damasi I. de quo in dicto tomo I. pag. 717. in epistola, quae incipit: *Imperatoribus;* in principio, ibi: *sanctum concilium*, *quod convenit Aquileiae;* et postea pag. 725. ibi: *in hac sacra synodo Aquileiensi.*

Carthaginense IV. dicto tomo I. pag. 757. in initio, ibi: *in concilio universali Carthagine;* et ibi: *in eadem sancta synodo.*

Taurinense anno domini 395. dicto tomo I. p. 762. in Prooemio, ibi: *sancta synodus*, *quae convenit in urbe Taurinatum*; in cap. 1. ibi: *iudicatum est a sancta synodo;* et ibi: *a santa synodo diffinitum.* Et cap. 2. ac 4.

Toletanum I. dicto tomo I. pag. 767. cap. 3. ibi: *constituit sancta synodus.*

Milevitanum dicto tomo I. pag. 804. cap. 1. ibi: *qui fuerunt in hac sancta synodo.*

Africanum tempore Bonifacii I. dicto tomo I. pag. 824. cap. 44. ibi: *ut proximo universali africano concilio.* Et cap. 67. ibi: *censuit sanctum concilium;* et cap. 76. 84. et 94.

Tomo II. Conciliorum. Regiense concilium anno do-

mini 439. in tomo II. concil. pag. 12. in cap. 2. ibi: *Verum quia haec sancta synodus.*

Arausicanum I. p. 16. cap. 29. ibi: *ad sanctam synodum convenire.*

Vasense I. pag. 19. ibi: *constitutiones sanctae synodi habitae in civitate Vasense.*

Agathense anno domini 506. tempore Symmachi Papae in principio, pag. 503. *In Agathensem civitatem sancta synodus convenisset.*

Toletanum II. anno domini 531. tempore Bonifacii II. pag. 546. cap. 5. vers. *si quis ergo*, ibi: *qui nunc sanctae synodo ex hac provincia defuerunt.*

Arvernense tempore Agapeti Papae, pag. 557. in Prooemio, ibi: *in Avernam urbem sancta synodus convenisset;* et cap. 1. ibi: *sancta synodus congregatur.*

Aurelianense IV. tempore Vigilii Papae pag. 570. in Prooemio, ibi: *cum in Aurelianense urbe in Christi nomine sancta fuisset congregatio sacerdotum;* et cap. 38 ibi: *quae synodus sancta constituit etc.*

Turonicum II. anno domini 570. tempore Ioannis Papae III. pag. 817. cap. 1. ibi: *placuit itaque sancto concilio.*

Graecae synodi a Martino Bracarensi collectae pag. 831. cap. 5. ibi: *contra haec magni concilii constituta;* cap. 17. ibi: *a sancto concilio,* et cap. 10. 11. 13. 16. 22. 58. et 62.

Lugdunense II. tempore II. pag. 852. cap. 6. ibi: *placuit etiam universo concilio.*

Valentinum Galliae anno domini 589. pag. 853. in unico solo capite bis *sancta synodus* vocatur.

Matisconense II. pag. 854. cap. 4. 7. 12. et 20.

Toletanum III. pag. 859. in principio, ibi: *haec sancta synodus habita est in civitate regia Toletana.* Et pag. 861. cap. 1. 3. 4. 5. 10. 11. 16. 17. 18. 23. ibi: *in hoc sancto concilio habito in urbe Toletana.*

Tomo III. Conciliorum. Toletanum concilium IV. circa annum domini 643. pag. 65. In tertio summario capitulorum cap. 3. 13. 46. 56. 58. 64. et 65.

Toletanum V. pag. 83. pag. 1. 6. 7. 9. 14. et 18.

Toletanum VIII. anno domini 655. pag. 180. et seqq. in principio cap. 5. 10. 11. 12.

Toletanum IX. pag. 200. cap. 17. ibi: *consummatum est hoc sanctum concilium.*

Toletanum X. p. 204. in decreto incip. ibi: *delatum est ad nos in conventu sancti concilii.*

Calibonense I. 1. pag. 208. cap. 9. 11. 14. et 17.

Anglicanum anno domini 580. pag. 230. ibi: *hoc quoque sancta synodus suis literis addidit.*

Toletanum XII. pag. 734. in principio, cap. 1. 4. 7. 9. 10. 12. et 13.

Toletanum XIII. pap. 383. in principio §. *in nomine domini* ibi: *sanctissimis patribus in hac sancta synodo residentibus*, et ibi: *sacrosancto coetui*, et ibi: *aggregatio sacrosancta pontificum*, et ibi: *in hac sancta synodo.*

Francofordiae ad Moenum habitum tempore Adriani I. pag. 640. tit. *incipit libellus sacro syllabus*, ibi: *placuit igitur sancto, venerandoque concilio*, et pag. 646. in epistola synodica in tit. ibi: *sancta synodus*, *et venerabiles in Christo patres.*

Cabilonense II. anno domini 813. pag. 686. cap. 7. et 53.

Moguntiacum I. pag. 693. cap. 10. ibi: *ad istam magnam synodum;* et cap. 51. ibi: *sanctae synodi licentia.*

Aquisgranense I. anno domini 816. pag. 701. in principio, ibi: *Aquisgrani palatio generale, sanctumque convocasse conventum etc.*

Apud divum Medardum concil. anno domini 853. pag. 881. cap. 1. in fine, ibi: *decrevit sancta synodus.* Et post subscriptiones saepius dicitur *sacer.*

Valentinum Galliae anno domini 855. pag. 888. in principio, ibi: *placuit omnibus in sancta synodo constitutis.*

Vormaciense anno domini 868. pag. 977. in Praefat. ibi: *et quoniam generale concilium agimus*, et cap. 12. ibi: *caesarensis sancti concilii.*

Tomo IV. Conciliorum. Moguntiacum concil. II. alias V. anno domini 888. pag. 18. cap. 6. ibi: *contra institutionem sancti concilii;* et cap. 7. 8. et 10.

Metense pag. 24. cap. 3. ibi: *a sancta synodo;* et cap. 6. et 3.

Triburiense anno domini 895. pag. 26. et seqq. in principio cap. 2. 8. 10. 14. 23. 27. 29. 35. 38. 39. saepe *sancta synodus.*

Tomo V. Concilorum. Senonense concilium II. anno do-[illegible] 1528. in decretis fidei, pag. 211. cap. 13. et in decretis [illegible], cap. 2. 3. 10. 30. 31. 32. et 40. saepius reperitur.

Augustensis synodus dioecesana anno domini 1548. pag. 294. in actis primae diei vers. 5. *Deinde*; et post. cap. 33. vers. *Finita*, in actis secundi diei pag. 311. in principio, et in oratione ad synodum habita per Martinum de Olave pag. 313.

Trevirensis synodus dioecesana anno domini 1548. pag. 318. tit. *Summaria tractandarum rerum propositio*; et tit. *Sequuntur edicta*; et tit. *De eorundem concubinatu*, vers. *Caeterum*; et tit. *Ordinum explorationes*, vers. *Tandem*; et tit. *De libertatis ecclesiae violatoribus*, in vers. *Recitatum*.

Coloniense concil. IV. praeside Andolpho, anno 1549. pag. 331. tit. *Censurae et Decreta*; et cap. 28.

Moguntiacum concilium X. a Sebastiano archiepiscopo celebratum anno domini 1549. pag. 354. cap. 87. ibi: *Et, nos cum hac sancta synodo.*

In decreto canonico Gratiani. In cap. *de iis*, *qui antea* 12. dist. Cap. *de libellis* 20. dist. Cap. *quanquam* 23. dist. Cap. *si quis presbyter* 30. dist. Cap. *parcimonium* 41. dist. Cap. *pro reverentia* 44. dist. Cap. *de iudaeis* 45. dist. Cap. *presbyteros* 50. dist. Cap. *notum est* et 2. 1. q. 1. Cap. *interrogatum* Cap. *statuit quoque sancta synodus*. 2. q. 5. Cap. *placuit sancto conventui* 4. q. 3. cap. I. Cap. *si quis episcopus* et 2 6. q. 4. Cap. *relatum est coram sancta synodo*. 10. q. 1. Cap. *episcopus ecclesiasticarum* 12. q. 1. Cap. *clerici, vel seculares* 13. q. 2. Cap. *si quis oblitus*. 14. q. 4. Cap. *placita secularia* 15. q. 4. Cap. *questi sunt* 16. q. 1. Cap. *constituit*. 16. q. 7. Cap. *proclivis* 20. q. 3. Cap. *decrevit sancta synodus* 22. q. 5. Cap. *si quis sacro*, Cap. *viduas autem*, Cap. *viduas, quae*, 27. q. 1. Cap. *statutum* 27. q. 2. Cap. *praelatum* 29. q. 2. Cap. *hoc sanctum* 32. q. 2. Cap. *religiosa, De consecratione* dist. 3. Cap. *placuit*, Cap. *plerique ex iudaeis, De consecrat.* dist. 4.

Ex quibus conciliorum exemplis, Illustrissimi, ac Reverendissimi Domini, evidenter apparet, per annos mille ducentos et quadraginta et unum (tot enim fluxerunt ab anno 308. quo celebratum fuit Ancyranum concilium, usque ad annum 1549. Concilii Moguntini X., de quibus supra) receptissimam fuisse consuetudinem in ecclesia dei vocandi concilium provinciale (inter alia eius epitheta) *sanctam syn-*

odum. Quibus etiam verbis usae sunt synodi Dioecesanae, ut patet in dicta synodo Augustensi, et Trevirensi.

Cum autem in his rebus, de quibus nihil constituit divina scriptura, mos populi dei; et instituta maiorum sint pro lege tenenda, ut ex testimonio sancti Augustini habetur in cap. *cum in his rebus* 11. dist. hinc factum est, ut concilium provinciale, Valentinum, quod ad observantiam decreti sacrosancti concilii Tridentini in hac civitate superioribus annis Martinus Ayala archiepiscopus celebravit, saepe illud *sanctam synodum* dixerit, et dioecesanam synodum *sanctam*, et *sacram* vocaverit. Cum vero pro executione debitae obedientiae, idem Ayala praedictum concilium mitteret ad Apostolicam Sedem, per felicis recordationis Papam Pium V. cum concilio illustrissimorum cardinalium, quos tunc ad interpretationem dicti concilii assumpserat, varie fuit correctum, et emendatum, ut in Apostolicis Literis videre est, ad Ferdinandum Loazes (defuncto iam Martino de Ayala) archiepiscopum Valentinum missis, datis romae apud sanctum Petrum sub annulo piscatoris, die quarta Novembris 1567. quae in archivo archiepiscopali Valentino servantur, ac earundem impressa exemplaria, ut in isto apparet, communiter habentur.

Circa autem primam emendationem praedicti concilii, per dictas apostolicas literas, verba illa: *haec sancta provincialis synodus*, in modum sequentem sunt emendata, dicendo: *haec verba:* sancta synodus, *non conveniunt synodo provinciali, sed universali.* Et paucis interiectis prosequitur dictum Breve, dicendo: *ideo verba illa*: sancta synodus, *tollantur, et hic, et in omnibus locis huius concilii, ubi posita sunt.*

Cum autem huius Pontificis dispositionis declaratio, et interpretatio nunc ad sanctissimum D. nostrum Papam Clementem VIII. expectet, et ipse Beatissimus Pontifex ad hos, et similes effectus consulto illustrissimas, et reverendissimas dominationes vestras praedictae sacrae congregationi praefecerit; ideo qua possum, et debeo supplici reverentia, haec infrascripta dubia declaranda ad vos Illustrissimos, et Reverendissimos Dominos meos praesento, et offero; resolutionemque circa ea tenendam humiliter expecto.

Dubium I. An per dictam emendationem et prohibitionem verborum sit etiam praedictum concilium Valentinum emendatum in sessione v. in principio, ibi: *sancienda*.

Et in cap. 21. ibi: *sanciebantur?* quo verbo passim concilia provincialia utuntur; significatque aliquid *sancti* constituere.

Dubium II. An ob praedictam emendationem et prohibitionem prohibitum sit Valentino provinciali concilio decreta sua nominare *sanctas constitutiones*, et provincialem coetum vocari *sacrum conventum, sacrum synodum, et sanctum concilium?*

Dubium III. An praedicta prohibitio et emendatio circa dicta verba, *sancta synodus*, facta concilio provinciali Valentino comprehendat alia et similia concilia ante et post istud edita, et edenda? ut in quibus eadem est ratio, sit quoque eadem iuris dispositio.

Dubitandi autem occasionem dedit, Illustrissimi, ac Reverendissimi Domini, videre, quod in tomis conciliorum, et in decreto Gratiani post ultimam eorum editionem nihil sit circa praedicta mutatum, seu observatum; ut patet in locis a me superius cumulatis.

Quinimmo ex praedictis provincialibus conciliis multa reperiuntur a sacrosancta Apostolica Sede recepta, quae nihilominus eadem verba habent, videlicet: *sancta synodus*, ut videre est in concilio Ancyrano, Gangrensi, Laodiceno, Carthaginensi, et Milevitano, praeter alia, quae referuntur cap. 1. *de testibus*, cap. 2. *de success. ab intestato*, et cap. 1. *de sponsalibus.* Sed et Chalcedonense concilium actione II. in can. XVII. hoc epithetum dedit provinciali concilio ut patet in illis verbis: *Licere eis, qui se laesos asserunt, apud sanctam synodum provinciae de iis movere certamen.* Et habetur tom. II. concil. fol. 339. ex prima editione.

Praeter ea et in Mediolanensibus provincialibus conciliis, post generale Tridentinum, et dictas Pii V. sacraeque congregationis literas celebratis, et tomis conciliorum insertis, illa eadem, vel similia, habentur verba, quae praedicto concilio Valentino prohibita sunt. Constat autem hoc in primo concilio Mediolanensi, de quo tomo V. concil. pag. 506. tit. *De professione fidei, et eius tuendae cura*, vers. *sacrae igitur*, ibi: *nos, et coepiscopi nostri initio huius sanctae synodi;* et part. 3. tit. *de poenis*, pag. 559. vers. *quamcunque facultatem*, ibi: *in hac sacra synodo;* et vers. *nemini*, ibi: *in hac sancta synodo;* et pag. 560. vers. *omnia*, ibi: *in hac sancta synodo.* Denique inter subscriptiones eorum, qui concilio IV. Mediolanensi interfue-

runt, de quibus in dicto tomo V. p. 697. Lucas Tortus protonotarius apostolicus I. U. D. tanquam procurator reverendissimi episcopi Dertonae subscripsit in modum sequentem: *et omnia, et singula in hac sancta synodo decreta, atque acta, edita, et publicata, eius ac ecclesiae suae nomine recipio.* Et post eam subscriptionem aliae duae habentur expresso nomine *sanctae synodi.*

Haec sunt, Illustrissimi, ac Reverendissimi Domini, quae mihi difficultatem faciunt, et quae sacrae congregationis declaratione digna videntur.

Suscipite modo benigne, amplissimi Patres, in praesenti difficultate sincerum animum meum, non tantum ex affectione patrii concilii motum (licet patriae sim amantissimus), sed inserviendi catholicae ecclesiae. Ideoque supradicta omnia, quatenus possum, et debeo, iuxta protestationem a me in tractatu, seu flosculo *de clericorum excellentiis* factam, Sacrosanctae Apostolicae Sedi, vestraeque sacrae Congregationis ab ipsa sede deputatae, declarationi, et correctioni subiicio. Deus optimus maximus diu vos conservet incolumes, Illustrissimi, ac Reverendissimi Domini, ut negotia sua in Christiana republica, ut facitis, integerrime tractare possitis. Valentiae, die 27. Ianuarii 1594.

Illustrissimarum, ac Reverendissimarum Dominationum vestrarum servus observandiss.

Dionysius Paulus Lopis Valentinus presbyter I. U. D. minimus.

Der Kardinal Matthei, damals Präfekt der Congregatio Cardinalium Tridentini concilii interpretum, sandte hierauf folgende Antwort an den gedachten Lopis.

Admodum Reverende Domine!

Quum provincialis illa archiepiscopi Valentini synodus, de qua nuper ad me scripsisti, ad sacram hanc congregationem Tridentini concilii interpretem inspicienda, ac recognoscenda missa fuit; summa quidem cum diligentia, ac maturitate omnia in ipsa synodo contenta expensa, atque examinata fuerunt ab iis patribus, qui eo tempore praedictae congregationi praeerant. Itaque quod nunc a me requiris, ut tibi ratio diversitatis aperiatur, cur iidem patres tunc de dicta synodo provinciali, dum ea *sancta synodus* appellatur, verbum *sancta* tollendum censuerint; cum tamen idem verbum in plurimis provincialibus conciliis non

semel legatur; gratum mihi certe fuit quaesitum tuum, sicut gratissimum extitit studium, et eruditio, quam praetefers in pluribus locis animadvertendis, et colligendis. Verum cum certo sciam, graves illos patres, tunc nonnisi cum ratione dictionem illam de huiusmodi synodo sustulisse; minime nunc meae partes esse videntur, nulla necessitate cogente, hoc in controversiam vocare, cum potius meae partes sint illorum patrum auctoritati, ac prudentiae omnino acquiescere, et eorundem sententiae plene adhaerere. Quod reliquum est, meam tibi benevolentiam, ac voluntatem promptam, ac paratam scias, idque ut re ipsa intelligas, si usus venerit, curabo. Interim salutem, et incolumitatem tibi a Domino exopto. Romae, die 4. Novembris 1594.

Tuus in domino
Hieronymus Cardinalis Mattheius.

Lopis nannte dieses Schreiben des Kardinals, was es war, eine epistola prudentissima simul ac humanissima und veröffentlichte folgende clausula über diese Frage, mit welcher sie erledigt war.

CLAUSULA DIONYSII PAULI LOPIS.

Super epitheto s a n c t a e *a Valentina synodo usurpato in libro*, *d e v e r a q u a t u o r p a t r i a r c h a l i u m s e d i u m e r e c t i o n e*, cap. 6.

Quamvis provinciale concilium, inter alia insignia eius epitheta, quae in loco statim allegando cumulavi, per mille, et amplius annos libere fuerit *sancta synodus* appellatum (quod occasionem dedit Martino de Ayala Valentino archiepiscopo, ut cum anno 1566 Valentinum provinciale concilium ad observantiam sacri et Oecumenici Tridentini celebrasset, saepius illud *sanctam synodum* appellavit; maxime cum primum illud in eadem civitate anno domini 469. die 4. Decembris habitum, teste Petro Antonio Beuter in Chronico Hispaniae, lib. 1. cap. 27. decreta sua *sancta synodica* dixerit, ut patet ibidem can. III. Tom. II. conciliorum, pag. 583.) nihilominus tamen re diligentius, ac maturius considerata, felicis memoriae Papa Pius V. praedictum epithetum *sanctae synodi*, et illi concilio Ayalae, et aliis Valentinae habendis sustulit, solisque generalibus ecclesiae conciliis reservavit, de quo fuit Breve apostolicum expeditum de concilio illustrissimorum cardinalium congregationis concilii, datum Romae apud S. Petrum sub annulo Pisca-

toris die 4. Novembris 1567. Incip. *Provinciale concilium Valentinum*. Fuitque per obitum Ayalae, Ferdinando Loazes, qui illi successit in archiepiscopatu, directum.

Cum vero non fuisset intentio sanctissimi Pii V. eius sacrae congregationis concilii, per illud Breve, a solo Valentino concilio epithetum *sanctae synodi* evocare, sed et a reliquis omnibus, ut sic solo generali concilio competeret, ut patet in dicto Breve; maxime cum Valentinae ecclesiae constitutiones nedum a Toletanis conciliis fuerint sequutae (ut patet in concilio Tolatano VII. cap. 3. de cura habenda a vicino episcopo, in infirmitate, et morte vicini, ut de revelatione consacerdotis gaudeat, aut de ordinatione domus suae fratrem admoneat, voluntatem eius in effectum deducat, et post oblatum in eius commendatione sacrificium deo, mox diligentissime sepulturae tradat, prout statuerat Valentinum concilium primum in cap. 4. tom. II. conciliorum.) verum etiam ab universali ecclesia fuerint receptae, et executioni mandatae, ut patet ex dicto concilio Valentino I. capite 1. dum statuit, quod evangelium in missa post epistolam, et ante munerum illationem legeretur, ut dixi in Flosculo, *de clericorum excellentiis*, p. 2. §. 14. num. 92. et tetigit Franciscus Gratianus in Compendio iuris canonici, parte I. dist. 3. num. 62. scirem autem, praedictum Breve Pii V. non fuisse observatum in concilio Toletano postea celebrato, anno scilicet 1582., neque in Mediolanensibus conciliis, etiam post dictum Breve habitis, et tomo V. conciliorum insertis, ut patet ex concilio primo in principio tit. *de professione fidei*, versu, *sacri igitur*, in illis verbis: *nos, et coepiscopi nostri initio huius sanctae synodi*; et parte 3. tit. *de poen.* versu, *ut nemini.* Et in concilio IV. in subscriptione procuratoris reverendissimi episcopi Dertonae, cum duabus sequentibus et alibi. Ideo ut epithetum, quo ante ipsum Breve Valentino concilio, sicut caeteris, uti licebat, omnibus etiam ubique celebrandis provincialibus conciliis, interdictum censeretur, ut ex ratione dicti Brevis colligitur; decrevi die 27. Ianuarii 1594. licet ut particularis illius ecclesiae, ac indignus presbyter, et inter U. I. doctores minimus, allegationem quandam iuris ad sacram Oecumenici Tridentini conc. congregationem humiliter mittere.

Quam vero benigne receperit praedicta illustrissima, et sacra congregatio a me ibi adducta, satis aperte indicavit illustrissimus D. Cardinalis Mattheius, vir utique apud omnes tam nobilitate generis, quam integritate animi, quam-

que iuris scientia, quum denique maximo rerum usu laudatissimus, et meritissimus illius sacrae congregationis praefectus, in epistola, quam mihi sola benignitate sua scribere dignatus fuit, in modum sequentem.

Hier folgt das oben mitgetheilte Schreiben des Kardinals Matthei.

Mit dem Worte *canon* verhält es sich ähnlich wie mit dem Worte sanctus. In frühern Zeiten bedienten sich auch die Diözesan- und Provinzialsynoden des Wortes canon zur Bezeichnung ihrer Statuten oder Constitutionen, jetzt aber ist der Gebrauch desselben lediglich den allgemeinen Konzilien vorbehalten. Das Ausführlichere darüber findet sich bei Benedict. XIV. de synodo dioecesana. lib. I. cap. I.

Denkwürdigkeiten für das Jahr 1851.

Um das Jahr 1851 vor Christus lebten Sem, Isaak und Jakob. Abraham starb 1861 vor Christus. Vom Jahre 1950 (alles nach Petavischer Zeitrechnung) beginnt die Aera der Verheißung an Abraham.

Vor 2000 Jahren (149 vor Chr.) etwa geschah, was 1. Mach. 48-49 berichtet wird. — Um dieselbe Zeit wiederholte Cato sein Caeterum censeo, und beginnt der dritte Punische Krieg, der nach drei Jahren mit der Zerstörung Karthago's endigt. — Onias, Sohn des jüdischen Hohenpriesters Onias III. (186—175 vor Chr.) bauet den jüdischen Tempel zu On oder Heliopolis in Aegypten und ist dort Hoherpriester. Diese Einrichtung bestand 220 Jahre.

49 vor Chr. Bürgerkrieg zwischen Cäsar und Pompejus. Cäsar geht über den Rubikon: Iacta est alea. Er besiegt die Pompejaner in Rom und Spanien. Zu Rom entläßt er den Aristobulus, seit 68 vor Chr. neunten und letzten Fürsten und Hohenpriester aus dem Makkabäischen Hause und in beständigem Erbfolgestreit mit seinem Bruder Hyrkan (st. 31 vor Chr.), aus dem Gefängnisse, um in Judäa für seine Partei zu wirken; dieser wird daselbst alsbald vergiftet. Aristobul's Sohn wird auf Pompejus Befehl enthauptet.

51 nach Chr. In diese Zeit gehört, was Apostelg. 15. 16, 1 — 10 erzählt wird. — In die Colonia Ubiorum führt man die Colonia Agrippina.

151. Um diese Zeit entstehen die christlichen Kirchen zu Lyon und Vienne. — Deutsche Völker schieben sich von der Ostsee nach dem Rhein und dem Süden.

251. Fortsetzung der Verfolgung des Kaisers Decius. Zu den Opfern derselben gehören unter den in den hier gebräuchlichen Tageszeiten Erwähnten, wiewohl theilweise nur muthmaßlich: Papst Fabianus (20. Jan.), der Apologet Pionius zu Smyrna nebst 15 Genossen (1. Febr.), die h. Jungfrau Agatha (5. Febr.), die h. Jungfrau Apollonia (9. Febr.), Alexander, Coadjutor (erstes Beispiel) und Bischof zu Jerusalem, woselbst er eine Bibliothek anlegte (18. März), Epimachus (10. Mai), Venantius, ein Knabe von 15 Jahren zu Camerino im Kirchenstaat (18. Mai), die h. Jungfrau Margaretha (20. Jul.), Christophorus (25. Jul.), Abdon und Sennon (30. Jul.), Tryphon und Respicius (10. Nov.), Saturninus (29. Nov.) — Der h. Paulus (15. Jan.) begibt sich seiner Güter und zieht sich in die Einsamkeit zurück. Der h. Antonius (17. Jan.) wird geboren. Die hh. Cyprian und Gregor der Wunderthäter verbergen sich, dieser mit einem großen Theile seiner Heerde. Der h. Cyprian kommt gegen Ostern 251 oder 252 aus seinem Versteck zurück und schreibt seine Bücher de Lapsis und de Unitate Ecclesiae. Der h. Cornelius wird am 12. Juli 251 nach 16monatlicher Sedisvacanz zum Bischof von Rom gewählt. Gegen ihn tritt Novatian auf und zu Rom und Karthago werden Concilien über das Schisma und die Gefallenen (Sacrificati, Thurificati, Libellatici) gehalten. Anfang zur Ausbildung des Ablasses. Origenes wird stark gefoltert, vermuthlich der Grund seines 254 erfolgten Todes. (Im Martyrologium wird über den 18. Oct. erwähnt: Somae S. Tryphoniae uxoris quondam Decii Caesaris, vermuthlich des jüngeren.) — Am 27. Oct. wird zu Rom Valerian zum Censor erwählt, später Kaiser und bedeutender Verfolger der Christen. — Der Kaiser Decius und sein Sohn werden 251 oder 252 von den Gothen in Thracien in einen Sumpf gejagt, worin sie verloren gegangen und niemals wiedergefunden sind. — Gothisches Reich am Schwarzen Meer und der Donau; sie fallen das Römische Reich zu Land und Meer überall an. — Man rechnet $^{29}/_{30}$ der Bevölkerung des Römischen Reichs als Sklaven. — Neuplatoniker in Alexandrien. — Gallus, Nachfolger des Decius, nicht zu verwechseln mit dem Cäsar Gallus 351.

351. Sieg des Kaisers Constantius über Magnentius am 28. Sept. bei Mursa (Essek), der aber durch die Aufreibung des Heers und das Uebergewicht, das die deutschen Hülfsvölker da-

durch erlangten, das Römische Reich bis in seine Grundfesten erschütterte. Von Magnentius, wiewohl Christ, doch den heidnischen Gebräuchen ergeben, erzählt Zonaras, er habe vor der Schlacht eine Jungfrau geopfert und das Blut derselben den Soldaten in Wein zu trinken gegeben. Von Constantius erzählt Theodoret, daß er (obwohl selbst nicht getauft) den Soldaten befohlen habe, sich vor der Schlacht taufen zu lassen oder in ihre Dörfer zurückzukehren; dies eine der Ableitungen des Namens Pagani. Diese Schlacht ist wohl die erste unter christlichen Heeren. Bei beiden waren deutsche Hülfsvölker. Die Gothen herrschten zu dieser Zeit (unter der Zucht des Ulfilas) vom Schwarzen Meere bis zur Ostsee. — Der h. Martinus wird 35 Jahre alt getauft. — Der h. Cyrillus wird Bischof zu Jerusalem. — Die arianische Synode zu Sirmium verdammt den Arianer Photinus (351, 357 und 358 werden hier neue Formeln gemacht). — Oeffentliche Laien-Psalmodie (bis zum IX. Jahrh.). Zusatz des Gloria Patri zu den Psalmen (das Sicut erat um 400), Tragen des Evangeliums am Halse, desgleichen des Abendmahls in goldenen Büchsen kommt um die Mitte des IV. Jahrhunderts auf.

451. Große Niederlage Attila's am 14. Juni bei Chalons durch Aetius mit Beihülfe des Meroväus, des neuen Dynasten in Gallien. In dieser Schlacht, die für die blutigste von allen gehalten wird, sollen 180- bis 300000 Menschen geblieben sein. — Vom 8. Oct. bis 1. Nov. wird das allgem. Concil von Chalcedon gehalten in der Basilika der h. Euphemia, deren Fest es am 24. Oct. begeht. Am 31. Oct. Streit über den Canon 28 und Protest der päpstlichen Legaten. — Neue Gebräuche aus der Mitte dieses Jahrh. sind das Trisagion nach der Präfation, die Quatember-Fasten (zu Rom), Verbreitung des ambrosianischen Kirchengesangs, Feuer- und Osterkerzen-Weihe. Vom Palmsonntag bis zum Sonntag nach Ostern 15 Feiertage (bis 1416). — Fast alle Provinzen des weströmischen Reichs außer Italien gehen verloren und deutsche Völker setzen sich überall in Europa fest. Zwischen ihnen übt Attila Gewalt von China bis Frankreich. Hengst und Horsa in England.

551. Narses, Feldherr des Justinian, ruft die Longobarden nach Italien gegen die Ostgothen zu Hülfe. — Papst Vigilius flüchtet von Constantinopel und verbirgt sich in der Basilika der h. Euphemia zu Chalcedon. — Zwei griechische Mönche bringen von China Seidenwürmer in Stöcken mit nach Constantinopel. — Berytus wird am 9. Juli durch ein Erdbeben zerstört. — Der h. Aegidius st. um 551. Der h. Gallus wird geboren.

— Um diese Zeit beginnt die Tonsur zum Cleriker zu machen. Die mantelförmige Planeta oder Casula ist nur Kirchenbekleidung mehr. Mönche auch in Städten. Aschermittwochen und Petri Stuhlfeier. Anfänge des Bisthums Constanz. Art von Rosenkranz bei den Benediktinern. Aufhören der Diakonissen und Chorepiscopi im Oriente.

651. Verbannung des h. Papstes Martinus I. (12. Nov.) durch Kaiser Constans II. — Persien wird von den Arabern und Sarazenen erobert und dem Islam unterworfen. — Der h. Aidan, Bischof von Lindisfarn, stirbt den 31. August und hinterläßt alle sächsischen Staaten in England (die britische Heptarchie) großentheils durch sein und seines Dolmetschers König Oswalds Bemühen christlich. — Beschneidung Christi als Festtag zuerst in Spanien (anderswo am 1. Jan. Mariä Geburt). — Westgothische und longobardische Gesetzsammlungen.

751. Die Könige des seit 450 in Frankreich regierenden Merowingischen Stammes gaben zuletzt kein anderes Lebenszeichen mehr von sich, als daß sie sich am 1. Mai in einem Wagen umherfahren ließen. Die Franken, dieses Hauses und insbesondere der äußersten Beschränktheit Childerichs III. überdrüssig, sandten den Bischof Burchard von Würzburg und den Abt Fuliad von S. Denis an den Papst Zacharias, um dessen Genehmigung zur Absetzung Childerichs und Einsetzung Pipins zu erhalten, und dadurch etwaige Unruhen und Parteiungen im Reiche zu vermeiden. — Die Reichstage sind zugleich Concile und umgekehrt. — Aufhören der Kinder-Communion, besonders durch die Sitte nüchtern zum h. Abendmahl zu gehen. — An Festen las der Priester mehrere h. Messen. — Officium parvum B. M. V.

851. Italien wird von den Sarazenen, Frankreich von den Normannen beunruhiget. Leo IV. ummauert den Vatikan durch die Urbs Leonina. Die karolingischen Fürsten machen ein Schutz- und Trutzbündniß zu Mersen bei Mastricht gegen die Normannen. Diese gründen Dublin (das 1151 auch ein Bisthum erhält). — Ebbo, Mitschüler und Bibliothekar Ludwigs des Fr., Nachfolger des 816 wegen Unwissenheit verworfenen Erzbischofs Gislamar von Rheims, 822 Apostel bei den Dänen, dann 836 als Gegner Ludwigs des Fr., nach dessen Wiedereinsetzung abdankend und abgesetzt endlich durch Aescharius 841 Bischof von Hildesheim, st. 851. — Um diese Zeit sind 2 Büßerordnungen Audientes und Consistentes. Reconcilation am grünen Donnerstage. Der Introitus wird abgekürzt, Gloria in eccelsis allgemeiner gebräuchlich (früher auch nur in bischöflichen Messen), Gloria tibi Domine zum Evangelium, Orate Fratres, Secretae,

Ite Missa est (statt Ite in pace) und Kommunion-Austheilung unmittelbar in den Mund.

951. Otto I. zu Hülfe gerufen von der durch den Usurpator Berengar gefangen gesetzten Wittwe des Königs Lothar von Italien, der h. Adelheid († 999) befreiet und heirathet sie und macht sich dadurch zum Könige von Italien. — Der Erzbischof von Hamburg und Bremen Vicarius apostolicus des Nordens. Heutige Firmungsformel. Absolutio ad tumbam pro defunctis. Geistliche Schauspiele in Constantinopel. Romanische Schriftsprachen.

1051. Der wanderlustige Papst Leo IX. besucht auf der Rückkehr von einer Visitationsreise in Deutschland den h. Johannes Gualbertus zu Vallumbrosa, hält zu Rom ein Concil zur Sittenverbesserung, und schlägt von den Päpsten zuerst Geld in seinem Namen. — Der Schulvorsteher Benno zu Hildesheim (1068 Bischof von Osnabrück) reiset mit seinem Bischof Ezelin nach Ungarn, um das Kriegsheer Kaiser Heinrichs III., das (an dem König von Ungarn Andreas I. die Ermordung seines Vorgängers Peter I. rächen sollte, und (da der Bischof Gebhard von Regensburg durch falsche Briefe des Königs Andreas getäuscht, die Zufuhr für das deutsche Heer bei Raab in die Donau versenkt hatte, dadurch) in große Noth versetzt war, mit neuem Proviant zu versehen, was er auch mit so großem Glück vollführte, daß er darüber lange Zeit in Sprichwörtern und Volksliedern fortlebte. Später wurde durch Leo IX. der Friede zwischen Heinrich und Andreas vermittelt. — Der Erzbischof Bardo von Mainz, auch wohl der deutsche Chrysostomus genannt, feierte mit Heinrich III. zu Paderborn das Pfingstfest. In der Predigt von einem plötzlichen Schrecken befallen verkündete er in derselben seinen nahe bevorstehenden Tod und verschied am dritten Tage darauf, indem er bei der Abreise von dem Pferde stürzte. — Um die Mitte dieses Jahrh. wird die tägliche Ertheilung der Taufe und die ordentliche Ertheilung derselben durch Priester gewöhnlich. Andere Einrichtungen dieser Zeit sind die Weihbischöfe, Sünden als päpstliche Reservate, die h. Gräber in der Charwoche. Ursprung der Sequenz Victimae paschali. Ursprung der dialektisch-scholastischen Theologie. Ausbreitung der Juden in Deutschland und Ungarn. — Heinrich IV. geb. 1051.

1151. Der h. Bernhard und Suger, Abt von S. Denis, predigen auf dem Concil zu Chartres am 29. April (Sonntag Jubilate) einen neuen Kreuzzug, aber ohne allen Erfolg, außer daß ersterer gleichwohl zum obersten Feldherrn des neuen Krieges erwählt wird. Da er aber fortwährend überall nur taube Ohren findet, bittet er den Papst, ihm diese Würde wieder abzunehmen.

Suger bemühet sich indessen, den Krieg auf seine Kosten in den Gang zu bringen, ebenfalls ohne Erfolg, indem er im Jan. 1152 starb. — Der Cluniacenser Gratian veröffentlicht seine Concordia discordantium Canonum, gewöhnlich Decretum (Gratiani) genannt, welches Werk von dem größten Einfluß zur Einführung einer regelmäßigen Justizpflege überhaupt wurde, auch bei den weltlichen Gerichten. Es tritt nun auch eine Trennung des fori poenitentialis und iudicialis der Bischöfe und die Bestellung der Poenitentiarii und Vicarii generales derselben ein, welchem zufolge dann auch das Regalrecht gegen die erledigten Bisthümer wie bei andern erledigten Lehnen geübt wird. — Andere Ursprünge aus dieser Zeit sind: Unterscheidung des Officium duplex und semiduplex, das Ave-Maria-Gebet, die Meßglöckchen, der Psalm Iudica in der Messe (statt Confitemini oder anderer, allgem. jedoch erst nach 1570), die Geschlechts- oder Hausnamen. — Alanus ab Insulis (Lille) mit den Prädikaten Magnus, Doctor universalis und Sufficiat vobis vidisse Alanum, wird Bischof von Auxerre. — Am Christi Himmelfahrtstage 1151 wird der h. Erich, König von Schweden, in der Kirche von den Dänen überfallen und erschlagen, weil er die Messe nicht vor dem Ende derselben verlassen wollte.

1251. Der h. Ludwig IX., König von Frankreich, läßt, mit reichem gottesdienstlichen Apparat versehen, am 25. März das Fest der Verkündigung Maria's zu Nazareth feierlichst begehen. Uebrigens hält er sich in diesem Jahre meistens zu Acre (Richt. 1, 15. Ptolemais Apostelg. 21, 3. jetzt S. Jean d'Acre) auf, läßt Cäsarea befestigen, schickt Missionare zu den Mongolen, und veranlaßt die Entstehung der Franziskaner-Provinz Palästina, — Innocenz IV. bestätigt den Grafen Wilhelm von Holland als deutschen König, thut Conrad IV. in den Bann, und reiset vom Concil zu Lyon zurück. Conrad erobert Neapel. — In Frankreich wird ein falscher Kreuzzug gepredigt vorgeblich um Ludwig zu Hülfe zu kommen, in der That aber, um den Adel dem Sultan von Babylon zu überliefern. Der ungarische Rädelsführer wird aber vom Herzog von Bourges erschlagen und dadurch die Faction der Pastorellen, wie man sie nannte, zerstreut. — Rudolf, Graf von Habsburg, begegnet auf der Jagd einem Priester, der das h. Abendmahl zum Kranken bringt, und führt ihn auf seinem Pferde zum Hause des Kranken und von da zur Kirche zurück. — Um diese Zeit wird es gewöhnlich, daß der Priester die Messe hält an der Westseite des Altars stehend, während er früher dabei dem Volke das Gesicht zukehrte. Dadurch wird nun auch das Kreuz auf dem Altare Regel. Um diese Zeit

hatte man auch die Missae siccae (vorzüglich auf Schiffen, namentlich auch beim h. Ludwig), so wie die bifaciatae, trifaciatae, quadrifaciatae, nur mußten diese an verschiedenen Altären gelesen werden. — Verbreitung des römischen Breviers. — Läuten zum englischen Gruß. — Studium der arabisch-aristotelischen Philosophie. — Entstehung der Austräge und Austrägal-Gerichte. — Ausbildung der deutschen Prosa. — Franziskaner als Wanderprediger.

1351. Um diese Zeit (1348—1357) herrschte eine große Pest, schwarzer Tod genannt, in Deutschland und Italien, von der alte Chronisten sagen, daß nur der dritte Theil der Menschen davon übrig geblieben sei. Folgen und Wirkungen dieser Pest waren: die Flagellanten, Judenverfolgungen und päpstliches Verbot derselben, große Erbschaften für die Kirchen, Missa pro avertenda peste, Votivtafeln in den Kirchen, Wiederbelebung des Hexenglaubens und Hexenprocesse, Räuberzüge und Schwelgereien. (Boccaccio's Decamerone). — Verbreitung des Festes der Verkündigung Mariä. — Fischerring. — Juristische Glossatoren. — Hochdeutsche Urkunden. — Zu Danzig wirft ein Sturmwind am 14. August 37 Thürme nieder.

1451. Der türkische Sultan Amurath (Murad) II. lieferte dem Könige von Ungarn Matthias Hunyad Corvinus und Scanderbeg, Fürsten von Epirus, bei Kaschau eine dreitägige Schlacht, in der mehr als 20000 Türken blieben. Murad ging als Sieger nach Adrianopel und starb hier aus Verdruß über den schwierigen Sieg und an übermäßigem Trunk, 49 Jahre alt während der Vermählungsfeierlichkeiten seines 21jährigen Sohnes und Nachfolgers Mohamed II., des Gründers des türkischen Reichs in Europa. Dieser ließ, damit sein Vater nicht eines Begleiters entbehre, seinen Bruder durch seinen Favoriten erdrosseln; den Favoriten übergab er darauf seiner dabei gegenwärtigen Mutter, die ihn dann mit einem Messer durchstieß, ihm die Leber ausschnitt und sie den Hunden vorwarf; die Mutter sandte er darauf ihrem Vater zurück, und ließ seinen Vater und Bruder mit allem Pomp feierlichst begraben. — Der Cardinal Nicolaus von Cusa predigt das Jubiläum in Westphalen. In Mainz werden die umherwandernden Ablaßprediger verboten. — Um diese Zeit kommt das Domine non sum dignus in der Messe auf, und das Meßgewand nimmt die unten abgerundete Form an. — Anfänge der Akademieen und gelehrten Gesellschaften, der Decimalrechnung und Trigonometrie, des Polvere di Cipro oder Haarpuders. — Am 9. März wurde zu Florenz Emmerich Vespucci geboren, nach dessen Namen noch bei seinen Lebzeiten (zuerst nach

dem Einfall und Vorschlag eines Studenten zu Freiburg im Breisgau) die 41 Jahre später entdeckte neue Welt benannt werden sollte, obschon er bei keiner Expedition dahin Anführer gewesen war. — Der letzte Gegenpapst Felix V., vorher Amadeus VIII., Graf und erster Herzog (durch Kaiser Sigismund) von Savoyen, st. 69 Jahre alt 1451 zu Ripuille bei Genf als Cardinal von S. Sabina und Heiliger. Von ihm rührt die Redensart her faire des Ripuilles, sich gute Tage machen.

1551. Am 11. Oct. 13. Sitzung des Concils von Trient, in der die Canones über das h. Abendmahl, die Dekrete über die Bischöfe und das sichere Geleit für die Protestanten publizirt werden. Am 25. Nov. 14. Sitzung, in der die Canones über die Buße und Oelung und die Dekrete über die Kleriker erlassen werden. Der Herzog Ferdinand Gonzaga schneidet die Zufuhr und König Heinrich III. den Zugang nach Trient ab. — Synode zu Petrikau in Polen, veranstaltet durch Card. Hosius. — Der Sultan Soliman plündert Malta und Sicilien und erobert Tripolis. — Die in die Acht erklärte Stadt Magdeburg ergibt sich nach 14monatlicher Belagerung am 8. Nov. an den Kurfürsten Moriz von Sachsen. — In Schottland hauset Joh. Knox. — Auf dem Ager Veranus am Wege von Rom nach Tivoli unweit der Kirche des h. Laurentius citra muros fand man 1551 bei Wegräumung des Schuttes einer alten Kirche des h. Hippolytus (22. Aug.) eine marmorne Bildsäule desselben, sitzend auf einem Stuhle, dessen beide Seiten seinen 16jährigen Ostercyclus für die 112 Jahre von 222 bis 333 in griechischer Sprache enthielten, der älteste Ostercyclus, den man kennt. Der Cardinal Corvini, (1555 Marcellus II.) ließ diese Statue in der Bibliothek des Vatikans aufstellen. Hippolytus war Bischof zu Portus Romanus, d. h. entweder zu Aden in Arabien, oder, was durch diese Statue wahrscheinlicher ist, zu Ostia. — Die jetzige Kapitel-Eintheilung der Bibel rührt aus dem XIII. Jahrhunderte her von dem Dominikaner a S. Cavo, dem Urheber der Concordanzen. Die heutige Verseintheilung findet sich zuerst in der Ausgabe der h. Schrift von Robert Etienne oder Stephanus zu Paris 1551. Wenn gleich diese Eintheilung sehr bequem ist, so hat die Berücksichtigung bei den Uebersetzungen und der absatzweise Druck nach derselben der Schreibart der h. Schriftsteller viele Unbill angethan. — Gründung der Universität Mexiko, der ersten in Amerika. — Allgemeiner Gebrauch der Feuergewehre. — Mercators Seekarten mit wachsenden Breiten. — Benveunto Cellini's Bildgießerei. — Gesner's Naturalien-Cabinet und Herstellung der Naturgeschichte. — Strumpfstrickerei. —

1651. In Frankreich werden im Febr. die Häupter der Fronde (Condé, Conti, Longueville, und Card. Retz) auf Befehl des Parlaments in Freiheit gesetzt und Cardinal Mazarin durch einen Preis von 6000 Goldgulden auf seinen Kopf geächtet, und dessen kostbare Bibliothek verkauft. Mazarin fährt aber fort, von Trier und Köln aus zu regieren. Ludwig XIV. erklärt sich am 5. Sept. für volljährig und ergreift die Zügel der Regierung. Die Fronde beginnt mit Hülfe der Spanier einen Bürgerkrieg. — In Paris starb unter diesen Unruhen 1651 der Jesuit Jac. Sirmond, Commentator und Herausgeber von 40 Kirchenschriftstellern der franz. Concilien, 93 Jahre alt. Seine Werke umfassen 5 Folianten. — In England wird Karl II., in Scone gekrönt, von Cromwell bei Worcester den 8. Sept. geschlagen und aus dem Lande vertrieben. Erlassung der (1850 aufgehobenen) Navigations-Acte, der Grundlage der Seeherrschaft Englands. Krieg mit Holland. Blüthe der Malerschule daselbst. (Wouvermann, Teniers, Ostade.) Voetianer und Coccejaner. — Am 17. Sept. (Dom. 16. p. Pent.) wird der Bischof Christoph Bernard von Galen zu Münster (erwählt 1650) durch den Bischof Franz Wilhelm von Osnabrück consecrirt. — Zu München stirbt am 27. Sept. Maximilian, Herzog und erster Kurfürst von Baiern, der fromm, sittlich, gerecht, standhaft, wachsam und mäßig trotz 30 Jahren des schwersten Krieges, den er, fast der einzige von allen Fürsten ganz und mit allen Kräften und Leiden durchmachte, doch sein Land angesehener, aufblühender, mächtiger und zufriedener zu hinterlassen wußte, als andere nach eben so vielen vollen und gesegneten Friedensjahren. — Zu Osnabrück kehren am 28. Oct. in ihr Kloster Gertrudenburg 36 Schwestern, dieselben an Zahl und Personen, zurück, die es 19 Jahre zuvor den Schweden als Hauptquartier einräumen und überlassen mußten. — Religionsgespräch zu Rheinfels zwischen dem Capuziner P. Valerian und M. Haberkorn, veranstaltet durch den Landgrafen Ernst. — Man beginnt um diese Zeit Ortsbestimmungen nach astronomischen Beobachtungen (Riccioli und Grimaldi). — Libration des Mondes entdeckt durch Joh. Hevel. — Le Notre's Gartenkunst. — Hobbes Leviathan. — Cavaliers- oder Bildungsreisen nach Frankreich. — Kartoffeln in Berlin, vermuthlich die ersten in Deutschland.

1751. Diderot's und d'Alembert's Encyclopädie, Franklin's Blitzableiter, Jak. Wetstein's Kritik des Neuen Testaments, Baumgarten's Aesthetik (als Wissenschaft), Lacaille's Gradmessung am Cap, und Benedicts XIV. Gradmessung zwischen Rom und Rimini (durch Le Maire und Boscovich von 1751 bis 53),

Voltaire in Berlin. — Die damals blühenden Gellert und Rabener, und die Einführung der englischen Literatur durch Uebersetzungen beschäftigten vor 100 Jahren auf eine sehr ruhige Art die Geister. — In Schweden kommt das Haus Holstein auf den Thron, vertrieben 1809. — Theilung des Patriarchats Aquileja in die Erzbisthümer Görz und Udina.

1851 . . . . ?

Pontifex.

Zunächst auf der Hand liegt von diesem Worte die Bedeutung Brückenmacher. Diese spricht auch den römischen Polyhistor M. Terentius Varro, einen Zeitgenossen Cicero's, am meisten an, und er führt diese Benennung auf die Erbauung des Pons Sublicius durch die Pontifices unter dem Könige Ancus Marcius und die Sacra, die sie dort verrichteten, zurück.*) Aber nach Livius, Dionys von Halikarnaß ꝛc. setzte schon Numa Pompilius 4 Pontifices und einen Pontifex maximus ein. Es ist möglich, daß vielleicht damals schon Brücken waren, deren gebrechliches Machwerk unter die Fürsorge und den Schutz der Pontifices gestellt war, um sie gegen die Götter und Menschen zu behaupten und zu erhalten. Varro führt aber selbst a. a. O. den Pontifex maximus Q. Mucius Scävola**) an, der die Bedeutung des Wortes Pontifex von posse und facere ableitete. Hiernach müßte denn das Wort eigentlich wohl potifex lauten, woraus denn in der Volkssprache der Euphonie und der bei den Brük-

---

*) Das Wort Pons leiten alte lat. Grammatiker theils von pendeo, theils von pono ab. Das deutsche Wort Brücke könnte man von Rücken ableiten, indem der Fluß durch eine Brücke berücket, d. h. mit einem Rücken versehen wird, eine Anschauungs- und Ausdrucksweise (durch Anwendung der Silbe be-), die auch jetzt noch unter dem gemeinen Volke sehr gewöhnlich ist.

**) Dieser von 636 ab U. C. (118 vor Chr.) mit L. Cäcilius Metellus Consul, darauf Proconsul in Afrika und dort sehr geliebt und geschäzt und dann Pont. Max. Er war auch ein berühmter von Cic. ad Attic. sehr beliebter und in den Pandekten öfters erwähnter Rechtsgelehrter. Im Bürgerkriege zwischen Marius und Sulla wurde er 88 vor Chr. ermordet. Vellej. Paterc. 2, 26. — Iul. Capitol. in Gord. cap. 5. — Solin. polyhist. cap. 29. — Grotius de vitis ICtor. 1, 6. et 8.

len stattfindenden Amtsverrichtungen wegen sehr leicht pontifex werden konnte. Facere hat dann in dieser Zusammensetzung die auch sonst nicht ungewöhnliche Bedeutung sacrificare, so daß pontifex so viel bedeutet, als qui potest sacrificare oder qui habet potestatem sacrificandi. Was nun zunächst die Bedeutung des facere als sacrificare anbetrifft, so ist es im Allgemeinen schon eine gewöhnliche Redefigur, den weitern Begriff für einen engeren, und demnach facere für sacra facere, anzuwenden. Aber auch für offerre im eigentlichen Sinne ist es im Lateinischen stets gebräuchlich gewesen, daß die ursprünglich elliptische Redensart auch hier fast significant und specifisch wurde, wie z. B. bei Plautus Aulul. 18: faciam tibi fideliam: bei Cic. pro Murena ganz am Ende: Nolite a sacris patriis Iunonis sospitae, cui omnes Consules facere necesse est, domesticum et suum Consulem potissimum avellere; ferner Virg. Ecl. 3, 37: cum faciam vitula pro frugibus ipse venito; desgl. Censorin. de die natali c. 1: Quid causae sit, ut merum fundendum Genis, non hostia faciendum putaverit. So sagt auch Tacitus öfters nur einfach: facere pro via, pro salute etc. Dieser Sinn und Gebrauch des Worts facere wird dann auch (jedoch nach dem Vorgange und Beispiele des Hebr. und der LXX, die denselben Sprachgebrauch haben) in der Vulgata angewendet, z. B. 3. Reg. 18, 23: ego (Elias) faciam bovem alterum et imponam super ligna, und ib. 25: eligite vobis bovem unum et facite primi, quia vos plures estis. Man könnte demnach auch wohl hieher ziehen Luc. 22, 19: Hoc facite in meam commemorationem; desgl. 1. Cor. 11, 24. 25. — Dagegen hat von der andern Seite das Wort Pontificium wieder eine so weite Bedeutung, daß es überhaupt nur potestas ohne besondere Beziehung auf Sacra bedeutet, z. B. pontificium adipiscendae haereditatis l. 2. in fin. C. Theod. de apostat. fruendi et alienandi l. 1. ib. de matern. bonis; transferendi vini etc. ad Barbaricum l. 1. ib. quae res export. non deb.; desgl. Arnob. in Ps. 68: Ergo sic accipiunt pontificium iudicandi et corripiendi; ferner Gelasius P. ad Epp. Dardan. cap. 8. Satis constat, Achatium nullum habuisse pontificium sententiam sedis apost. sine eius notione selendi; in den legibus Burgund. cap. 40, in den Formulis Marculphi und andere Stellen, die Du Fresne in seinem Glossar anführt. Es ist daher auch kein bloßes herbeigezogenes Wortspiel, wenn es in der Or. in festis Cath. S. Petri heißt: Deus qui B. Petro Ap. tuo collatis clavibus regni coelestis ligandi atque solvendi pontificium tradidisti etc. — Dieser allgemeine Begriff des

Worts Pontificium scheint demnach die Ableitung des Pontifex Scävola zu bestätigen. Indessen scheint das Wort Pontifex selbst nur auf die gewöhnliche engere Bedeutung eingeschränkt geblieben zu sein, denn obwohl Servius ad Aeneid. 12. eines Pontifex aquarum als etwa eines Wasserbaumeisters erwähnt, so sagt er doch auch von demselben: huic (Iuturnae fonti) per Aquarum Pontificem sacrificari solet. — Der Wirkungskreis der Pontifices war bei den Römern sehr bedeutend, wie aus dem Anfang der Rede Cicero's pro domo sua ad Pontifices hervorgeht. Ihr Collegium, wie Cicero es nennt, bestand außer dem Pontifex maximus ursprünglich aus 4 Patriciern, bis A. U. C. 454 die Volkstribune 4 Plebejer hinzuthaten, nachdem nicht lange vorher Cn. Domitius Ahenobarbus, weil er seinem Vater in dieser Würde nicht succedirte, die Wahl der Pontifices an das Volk gebracht hatte. Dies bestand bis auf den aristokratischen Sulla, der 15 Pontifices und wiederum mit Selbstwahl anordnete, worauf dann unter Cicero's Consulat von Neuem die Volkswahl eintrat, bis endlich unter Augustus erst die Collegien selbst, dann die Kaiser die Priester aller Art (Augures, Flamines etc.) bestimmten. Dio Cass. hist. Rom. lib. 37. Theodosius hob nach Zosimus ihre Collegien auf und säkularisirte ihre Güter. — Der Pontifex Maximus wurde vom Volke gewählt, später auch aus den Plebejern. Er war der Oberaufseher aller Opfer und Sühnungen, aller Tempel- und Begräbnißfeierlichkeiten und der Schreiber und Bewahrer der Geschichte des Staats. Nach der Ermordung des Pontifex maximus Julius Cäsar bemächtigte sich Lepidus dieser Würde, und nach seinem Tode (13 vor Chr.) waren die Kaiser geborne Pontifices maximi, bis Gratian 378 diesen Titel sich verbat und verbot. Er ging dann auf die Bischöfe über, auch auf die gewöhnlichen, wie man z. B. sieht in der Ep. Zosimi P. ad Hesych. c. 1. 2. D. 59.; Hieron. ad Asellam ep. 99; Paulin. ad Romanian. int. epp. Aug. 36; Sidon. Apollin. epp. 1, 14. 6, 10. 7, 5. 8, 15. 9, 15. 11, 4.; Gelas. P. ad Epp. Lécan. cap. 8.; Conc. Agath. can. 6. et 36.; Conc. Aurelian. I. c. 3.; Conc. Tolet. VI in praefat., und dies dauerte fort bis in spätere Zeiten; so sagt z. B. Theganus: Iamdudum illa pessima consuetudo erat, ut ex vilissimis servis summi pontifices fierent; de gestis Ludov. Imp.; und Wittichind († 1004) Annal. 1, 15: Summus pontifex (Hatto von Mainz) mittitur ad sedandam tam ingentem discordiam. Endlich gewöhnte sich der Sprachgebrauch an die eigentliche Wortbedeutung, so daß der Titel nur dem Papste verblieb. — Wie der Titel, gingen auch die Staatsgeschäfte der Pontifices auf die Bischöfe

über und zwar in sehr erweitertem Maße zur Ausübung der Sitten-, Sicherheits- und Gesundheits-Polizei, wie es der Titel de episcopali audientia im Codex, namentlich die lex. 26. daselbst von Justinian, zeigt, die zur Bezeichnung der damaligen weitläufigen und verwickelten Verhältnisse des Episcopats späterhin auszugsweise mitzutheilen nicht ohne Interesse sein wird. Diese Stellung der Bischöfe hatte ihren Grund darin, daß sie ein Gegengewicht gegen die damals noch häufigen heidnischen Beamten sein sollten, zumal nachdem die heidnischen Priester-Collegien unwirksam geworden oder aufgehoben waren.

D. F. B.

Ueber die Rogationen.

Unter Rogationen versteht man öffentliche Bittage mit feierlichen Umzügen oder Processionen. Der Gebrauch der Processionen lag sehr nahe; sie fanden sich schon bei den Griechen und Römern, z. B. bei der Feier der Eleusinien, Dionysien, als Supplicationen, Lectisternien und Triumpfe, und auch die h. Schrift bietet mehrfache Vorgänge und Veranlassungen dazu dar, z. B. die feierliche Versetzung der Arche auf den Sion, die Umzüge Josephs in Aegypten, des Mardochäus, der Könige, und im Leben des Heilandes selbst dessen Einzug in Jerusalem und selbst sein Kreuzgang. Bei den Christen war wohl die erste Veranlassung zu den Processionen der Gebrauch, die Jahrestage der Märtyrer zu feiern und an diesen die Gräber derselben zu besuchen. (Tertull. ad uxorem libr. 2. Hieron. ep. 22. ad Eustoch.) Aus der Sitte wurde dann Gewohnheit und diese unter die kirchlichen Gebräuche aufgenommen, ausgebildet, erweitert und verschiedentlich angewandt. Man wird daher den Processionen wohl keinen bestimmten Ursprung anweisen können. Der h. Basilius ep. 63 ad Neocaesar. erwähnt schon der zur Zeit des h. Gregorius Thaumaturgus, also schon vor 1600 Jahren, üblichen, die so viel Anklang fanden, daß auch die Arianer sie nachahmten (Socr. 6, 8. Sozom. 8, 8.) was ihnen dann aber der Kaiser Arkadius verbot (l. 30. de haeret. Cod. Theod.) Man nannte sie damals schon Litaniae und Processiones. Conc. Laodic. (anno 320) cap. 17., und es wurde diese Uebung öfters empfohlen. Vorzüglich bemühete sich der h. Mamertus, Bischof von Vienne,

diesen in Verfall gekommenen Gebrauch wieder zu heben und zu erneuern. Der h. Sidonius Apollinaris († 488) schreibt darüber Epp. lib. 5 ep. 2 ad Aprum.: Erant quidem prius (quod salva fidei pace dictum sit) vagae, tempestae, infrequentesque et (ut sic dixerim) oscitabundae supplicationes; quae semper interpellantium prandiorum obicibus hebetabantur; ad quas, ut nihil amplius dicam, figulo pariter et hortulano non oportuit convenire. In his autem, quos suprafatus summus sacerdos (Mamertus) et protulit pariter et contulit, ieiunatur, oratur, psallitur et fletur. Diesem h. Mamertus schreibt man bekanntlich das Triduum Rogationum vor Christi Himmelfahrt zu, das indessen einen älteren Ursprung zu haben scheint, denn der h. Augustinus sagt Hom. 173. de temp. in vig. Ascens. scire debemus et intelligere, fratres carissimi, quia dies compunctionis et poenitentiae celebramus etc. und gegen das Ende: Nullus sibi de industria alias occupationes inquinat, per quas se de ecclesiae conventu subducat. Sine dubiis peccatorum suorum vulnera diligit, qui in istis tribus diebus ieiunando, orando et psallendo medicamenta sibi spiritualia non inquirit etc. Die Reform des h. Mamertus, die Baronius in das J. 452, Andere um 460 setzen, war aber jedenfalls die Veranlassung, daß diese Gewohnheit einzelner Kirchen eine allgemeine wurde. Vorzüglich bemühete sich auch der h. Honoratus, Bischof von Marseille († 494), sehr dafür: Hic Litanias ad supplicandum Dei clementiam cum plebe sibi credita pro viribus agit. Gennad. de script. eccl. cap. 99. Das I. Concil von Orleans 511 verordnet die Feier des Triduum c. 27. mit dreitägigem Fasten, Quadragesimal-Speisen und Enthaltung von der Arbeit (c. 3. D. 3. consecr.). Der h. Cäsarius von Arles († 542) sagt schon in seiner hom. 33: Tribus istis diebus, quos regulariter in toto mundo celebrat ecclesia, nullus se a sancto conventu subducat etc., und Gregor von Tours († 495) lib. 2. cap. 34: Cessantibus quoque exinde terroribus (Erdbeben, Eindringen von Hirschen und Wölfen in die Stadt, Brand des königl. Pallastes, wodurch Mamertus bewogen war, die Bittgänge zu verbessern) per cunctas provincias dispersa facti fama cunctos sacerdotes imitari commonuit, quod sacerdos fecit ex fide. Quae usque nunc in Dei nomine per omnes ecclesias in compunctione cordis et contritione spiritus celebratur. Zu Rom wurden sie hauptsächlich durch Gregor d. Gr. befördert und vermehrt. Dieser stellte zuerst die Litaniae maiores des Marcus-Tages ad S. Petrum an, (Reg. licr. 2. init.), und wegen einer großen Pest

in Rom andere dreitägige Litaniae majores, die er in der Rede, worin er dieselbe anordnete (Greg. Tur. gesta Franc. 10, 1.), während welcher 80 Menschen todt zur Erde niederstürzten, septiformes nannte, indem sie nach 7 verschiedenen Ständen (Mönchen, Nonnen, Männern, Frauen ꝛc.) aus 7 verschiedenen Kirchen ausgehen und in den Straßen der Stadt Kyrie eleison singen sollten. — Das Wort Litania ist das griech. λιτανεία, das Bitten, Flehen, von λιταίνω, λιτανεύω, λιτὴ die Bitte, mit kurzem ι, daher nicht abzuleiten von λιτὸς, mit langem ι, schlicht, einfach, obschon dergleichen Kleidung oder Büßergewand bei den Litaneien vorgeschrieben war, auch nicht von λάϊτος, λαῖτος, λήϊτος, λῆτος, λέϊτος, λεῖτος, λἐτὸς, Adjektivformen von λαὸς, was dem oder zum Volke gehört, öffentlich, wovon λειτουργία. Die Litaneien wurden oft sehr in die Länge gezogen, theils durch eine lange Reihe von Heiligen-Namen, theils durch vielfache Wiederholung. Im Antiphonar. Greg. M. findet man auf Charsamstag 3 Litaneien, von denen in der ersten jede Strophe 7 mal, in der zweiten 5 mal, in der dritten 3 mal vorgesungen und wiederholt wurde, um den Tag bis zum Sternenschein auszufüllen. Bei Martene de antiq. rit. 4, 18. kommt ein Ordo der Minderbrüder (Ordo XVIII) vor, wornach diese 3 Litaneien von 7, 5 und 3 Subdiakonen, von jedem einzelnen jede Strophe einzeln, gesungen, in der ersten Litanei aber von jedem Chor der Heiligen 7, in der zweiten 5, in der dritten 3 genannt wurden. — In Deutschland war die Antwortsformel früher nicht ora pro nobis, sondern tu nos (illum) adiuva. — Mehres über Litaneien, Processionen ꝛc. z. B. bei Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 1. Kap. 9.

Ueber die Wiederkehr des Osterfestes.

Die Osterfest-Termine der Jahre 1849, 1850, 1851, d. i. der 8. April, 31. März und 20 April, werden in derselben Ordnung in den Jahren 1860, 1861 und 1862 wiederkehren, also jeder nach 11 Jahren. Die Directoria für 1849—51 werden demnach auch für 1860—62 dienen können, außer insofern 1860 ein Schaltjahr ist. Diese 11jährliche Rückkehr kommt innerhalb der 100 Jahre von 1851 bis 1951 im Ganzen 30 mal vor, also in mehr als $1/3$ der Fälle. Es hängt dies zusammen mit

dem Alter des Mondes, der bekanntlich alle Jahre um 11 Tage voranschreitet, so daß der eine Neumond, der in diesem Jahre auf den 22. fällt, im folgenden Jahre den 11. sein wird. Außer dem 11jährlichen Turnus kommt 9 mal ein 57jährlicher vor. 57 = 3. 19, dem Monds-Cyclus, nach dessen Ablauf der Mondwechsel wieder auf denselben Kalendertag fällt. Einem 19jährlichen Turnus des Osterfestes steht der Sonntagsbuchstabe im Wege. Ferner werden 6 siebenjährliche und 5 sechsjährliche Wiederkehre statt finden. 6 + 5 = 11. Desgleichen sechs 35jährliche und zwei 46jährliche. Es bleiben 32 Jahre übrig, welche, wenn man die Osterfest-Termine über 1951 hinaus verfolgen wollte, ebenfalls fast alle unter diese Rückkehr-Cyklen fallen würden. Eine feste Regel ist über diese Cyklen wegen des irrationalen Verhältnisses des Sonnen- zum Mondjahre und überhaupt aller Gestirnjahre nicht aufzustellen.

Die Tage, auf welche das Osterfest fallen kann, sind die 35 Tage vom 22. März bis 25. April. (Dieselben Tage sind es auch im griech. oder julianischen Kalender, wo aber diese Tage nach dem neuen Stile auf den 3. April bis 7. Mai fallen.) Theilt man diese 35 Tage in Gruppen von 4 Tagen, so vertheilen sich die Ostern ziemlich gleichmäßig auf dieselben, ausgenommen die 4 ersten und die 2 letzten Tage. Es fallen dann auf den 23—26. März 5 Ostern, auf den 27—30. März 12, auf den 31. März bis 3. April 14 Ostern, vom 4—7. April 14, vom 8—11. Apr. 13, vom 12—15. Apr. 13, vom 16—19. Apr. 14, vom 20—23. Apr. 13, den 24. Apr. 1859, den 25. Apr. 1886 und 1943, wo dann Frohnleichnam und Johanni sich berühren oder zusammentreffen werden. Theilt man aber jene 7 gleichmäßigen größeren Gruppen in 2 Hälften, so fallen auf die erstere Hälfte derselben 9—12, auf die beiden letzteren Tage 2—4 Ostern. Leer bleiben nur der 22. und 26. März und der 22. April; einmalige Ostern sind der 24. März 1940, der 14. Apr. 1895, der 18. Apr. 1897 und der 19. Apr. 1908, und der 24. Apr. 1859. Sechs Ostern haben der 1. 5. 12. 16. und 18. April, und fünf der 27. 28. 31. März, der 9. 20. und 21. Apr. Diese 11 Tage haben also 60 Ostern. Die frühesten Ostern dieser 100 Jahre werden stattfinden den 23. März 1856 und 1913, den 24. März 1940 und den 25. März 1883 und 1894; der mittlere Ostern 4 den 8. April 1855, 1860, 1917, 1928; 45 Ostern sind früher, 51 später. — Allen Lesern eine öftere fröhliche Wiederkehr dieses Festes!

Ueber die Zahl der Feiertage in den letzten vier Jahrhunderten, zunächst in der Diözese Trier.

In den von Dr. Blattau herausgegebenen „Statuta Synodalia, ordinationes et mandata archidioecesis Trevirensis" (angezeigt im 72. Hefte dieser Zeitschrift) befindet sich, tom. 1. p. 166—168., ein „Statutum de celebratione festorum" von dem berühmten Tririschen Erzbischof Balduin, Bruder Kaiser Heinrichs VII. Dieses Statut ist ausgefertigt zu Trier unter dem 8. April 1338 und nennt folgende Feiertage, an welchen alle kirchliche Arbeit unterbleiben und feierlicher Gottesdienst in den Kirchen Statt haben soll: Christi Geburt und Beschneidung, Epiphania, Ostern mit den drei folgenden Tagen, Christi Himmelfahrt, Pfingsten mit den zwei folgenden Tagen, Frohnleichnam, Mariä Geburt, Verkündigung, Reinigung und Himmelfahrt; dann die Feste Johannes des Täufers Geburt, Peter und Paul, Johannes der Evangelist, Erzmärtyrer Stephanus, Jakobus, Andreas, Matthäus, Philippus und Jakobus, Bartholomäus, Simon und Judas, Thomas und Matthius; auch Kreuzerfindung, Märtyrer Laurentius, Unschuldige Kinder, Bischof Martinus („qui par censetur Apostolis"), Maria Magdalena, Jungfrau und Märtyrer Katharina, Allerheiligen; und endlich noch Kirchweihe und das Fest des Hauptpatrons einer jeden Mutter- und Filialkirche — also (Oster- und Pfingstsonntag abgerechnet) 35 Feiertage.

In dem 341 Jahre später, im Mai 1549, unter Erzbischof Johann V. (von Isenburg) gehaltenen Trierer Provinzialkonzil (oper. cit. tom. 2. p. 157.) wird über die zu große Anzahl der Feiertage, so wie über die schlechte Haltung derselben unter den Gläubigen Klage geführt und dann die Nothwendigkeit anerkannt, die Zahl derselben zu vermindern. „Numerum festorum (so beginnt Caput X. De moderandis feriis) crevisse admodum videmus, sed calentem fidelium devotionem frigescere, eoque ventum esse, ut bona pars hominum omnia festa negligat, idque impune, nec sine ecclesiae dedecore. Pauperes, qui non habent, unde alant uxorem et familiam, clamant omnem fere cessationem damnosam sibi esse. Operae pretium proinde nobis visum est, festorum numerum contrahere, quo et effrenes coërceantur, et aliquid detur

necessitati pauperum." Hierauf werden die Feiertage, die ferner noch von dem christlichen Volke sollen gehalten werden, namhaft gemacht. Es sind: Alle Sonntage des Jahres, das Fest der Geburt Christi, des h. Stephanus, des h. Evangelisten Johannes und aller Apostel, der Beschneidung, der Epiphanie, der Reinigung, Verkündigung, Himmelfahrt und Geburt Mariä, Ostern mit den beiden folgenden Tagen, Christi Himmelfahrt, Pfingsten mit den zwei folgenden Tagen, Frohnleichnam, Johann Baptist, Magdalena, Laurentius, das Kreuzfest (ohne Zweifel das in Balduin's Statut genannte Kreuzerfindungsfest), Michael, Allerheiligen, Martinus, Katharina, Andreas, Nikolaus, Thomas; wozu dann noch in jeder Stadt, Flecken und Pfarrei das Dedikations- und Patroziniumsfest kommen. Außerdem sollen in der Stadt Trier die Feste des h. Maximinus Simeon, der Heimsuchung, des h. Paulinus und der Uebersetzung der Gebeine der h. Maternus und Eucharius gefeiert werden. Dagegen sollen folgende Tage, der Tag der Unschuldigen Kinder, der Aschermittwoch, Gründonnerstag, Charfreitag und Charsamstag, Martinstag, die drei Tage in der Kreuzwoche, Allerseelentag und alle anderen Stationstage, die sonst noch in der Trierischen Diözese hin und wieder gehalten werden, nur bis zum Mittag gefeiert werden, so daß nach Beendigung des Hauptgottesdienstes Jeder seinen Geschäften nachgehen könne. Nach jenem Trierischen Provinzialkonzil sollten also nur 29 ganze Feiertage in der Trierer Diözese (auch in den Suffraganen Metz, Toul und Verdun) Statt haben, mithin 6 weniger als nach Balduin's Statut, worunter mehrere Apostelfeste und (was merkwürdig, wenn anders hier nicht ein Irrthum oder Druckfehler ist) das Fest der Apostel Petrus und Paulus; außerdem sind noch einige andere ausgefallen, aber eben so viele andere an deren Stelle getreten.

In den „Ordinata visitationis archidiaconalis, a 12. Maii 1680. usque ad 25. Martii 1681. peractae approbata (vom Erzbischof Johann Hugo von Orsbeck) 12. Decembris 1685" heißt es Cap. XVII.: „Von Fest- oder Feiertägen" (oper. cit. tom. 3. p. 239 seq.): „Indem die Haltung der Fest, oder feierlichen Tägen zu Ehren Gottes angesehen, wehrender dieser Visitation aber ein merkliche Ungleichheit und Confusion, daß etlicher Orten gefeyert, anderer Orten aber im Feld gearbeitet wird, in diesem Archidiaconal-District ist wahrgenommen worden, da doch dafür gehalten wird, daß durch die in diesem Erz-

Stifft eingeführte Constitution Urbani VIII. Röm. Papst de anno 1642. eine sothane Ungleichheit abgethan sei. Nemlich, daß allein auß Gebott der Christlicher Kirchen zu feyern seynd die Sontäg durchs ganze Jahr, Christtag, Neujahrs-Tag, drey König Tag, Oster-Tag, sambt nachfolgenden zweyen Tägen, Himmelfahrt Christi, Pfingsten sambt zweyen folgenden Tägen, das Fest der h. Dreyfaltigkeit, Frohnleichnambs-Fest, Erfindung des h. Creutzes, Mariä Lichtmeß, Verkündigung, Himmelfahrt und Geburts-Tag, deß Ertz-Engels Michaelis, Joannis deß Täuffers Geburts-Tag, der beyden Apostein Christi unsers Herrn, nemlich Petri und Pauli, deß h. Andreä, h. Jacobi, h. Joannis, h. Thomä, hh. Philippi und Jacobi, h. Bartholomäi, h. Matthäi, hh. Simonis und Judä, h. Matthiä, item deß heil. Ertz-Martyrs Stephani, deren hh. Unschuldigen Kindlein, deß h. Martyrs Laurentii, deß h. Sylvestri, Pabst, deß h. Josephi, Beichtigers *), und der h. Annä, das Fest aller Heiligen und das Fest des fürnehmsten Patronen in jedem Land, wie auch des Patronen einer jeden Stadt, Fleckens oder Dorfs, ita Constitutio Urbani. Weilen aber unser Trierischer Lands-Patron der h. Matthias, in jetzterwehnter Zahl begriffen, haben Ihro Churfürstl. Gnaden Carl Caspar, Hochseel. Andenkens, noch anstatt deß in die Willkühr gestellten Landes-Patronen Feyertag gleich dem Ertz-Bischof zu Cölln das Fest der unbefleckten Empfängniß der Mutter Gottes feyerlig angenommen, als hat man sich in diesem Archidiaconat nach jetztbeschriebenem Inhalt der Päpstlichen Constitution zuverhalten, und die Pastorn ihr Kirchspiels-Volck dahin anzuweisen, daß sie dieselbe wohl halten, die Meß, Predigt und Christlicher Lehr nicht verabsäumen, noch das andere verabsäumen Ursach geben, sodann des Spielens, Sauffens, Knechtlicher Arbeit, Kauffens, Berechnens und Handels sich enthalten sollen. — Denen Müllern wird jedoch, ausserhalb folgenden bekannten hohen Festtägen, Christ-Tag, Oster-Tag, Mariä Himmelfahrt, Allerheiligen, sodann desselben Patroni Fest-Täg, an welchen gar nicht gemahlen soll werden, an übrigen Sonn- und Feyertägen ihrem Mahlwerck den Lauff zu lassen dergestallt gestattet, daß wann das erste Glocken-Zeichen zum vor- und nachmittägigen Gottesdienst gegeben wird, die Mühl einstellen, und sich fertig machen, dem Gottesdienst hinzu-

*) Im Jahr 1675 als Patron des römischen Reichs angenommen.

zunahen, und beizuwohnen, nach dessen Vollendung ihrem Mahlwerk seinen Fortgang geben. Alles Auß- und Einführens aber durchgehends bei Arbitrari Straff sich müssigen sollen. — Die etlicher Orten vorkommene Sabatthinnen werden sich auch hiebey zu bescheyden wissen, daß ihr vermeintes Sambstagsfeyren der Christlichen Kirchen Einträchtigkeit und Verordnung nicht gemäß, noch dem armen mit seiner Arbeit sich ernehrenden Hausmann ein mehrers aufzubürden, deßwegen auch bey dieser Visitation wohl abgeschafft sey. So viel die hin und wieder von denen Gemeinden, auß sich selbst eingeführte Hagelfeyertäg belangt, ist auch auß obigem abzufassen, daß die Geistliche Obrigkeit selbige auch abzuthun befügt, insonderheit wann man zu Haltung derselben, und dabei angestellten Processionen (welche besser auf einen Sonntag oder Feyertag verrichtet werden möchte) die Kirchen-Mitteln angreiffen und dazu verwenden will. — Auß obigem ergibt sich nun von selbst, daß mit Einführung der Constitution Urbani VIII. so viel die halbe Feyertäg auf Marci, Montag, Dinstag, Mittwoch der Creutz-Wochen und Allerseelen-Tag belangt, auch einiger ferneren darinnen gemeldten Feiertägen halben von dem Inhalt der längst zuvor gedruckten Pastoral-Agend abgeschritten, deßwegen an jetztgemeldten Tägen die Knechtliche Arbeit nicht verbotten sei, sondern mit Beywohnung dem Bittgang, und Gottesdienst der Bischöflichen Verordnung gnug geschehe.“ In der von Johann Hugo unter dem 26. März 1688 herausgegebenen Agende (loc. cit. pag. 272.) werden dieselben vorhin genannten Festen aufgezählt, als welche von den Gläubigen feierlich zu begehen seien.

In einem Erlaß unter Erzbischof Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg vom 12. Februar 1718 (Statuta Synod. tom. 4. p. 11.) wird dem Säkular- und Regularklerus geboten, das Fest des h. Joseph, Nährvater Jesu Christi, als das Patronsfest der Trierer Erzdiözese feierlich zu begehen.

Erzbischof Franz Georg von Schönborn verordnet unter dem 7. Dezember 1754, in Anbetracht, „daß von unserm Vorfahrer am Erz-Stift, Johann von Isenburg Löblicher Gedächtniß, in dem im Jahre 1549 zu Trier abgehaltenen Concilio Provinziali (oben), die beyde Täge deren Unschuldigen Kindern und des heil. Papstes Sylvestri, von der Zahl deren gebottenen Feiertägen ausgeschlossen worden, und dann die Erfahrniß genugsam bewähret, daß die Feyerung gedachter beyder Tägen, in Betracht derer der Zeit zusammen kommender mehr- anderer Fest-Tägen, dem Publico sowohl überhaupt, als sonderheitlich denen Taglöhnern, dem gemeinen Bauers- und Handwerks-

Mann, welche mit saurer Hand-Arbeit ihren täglichen Unterhalt erwerben müssen, sehr beschwerlich fället: daß hinführo gedachte beyde Täge nur als Festa Chori geachtet, mithin diese beyde ganze Täge hindurch, mit Beybehaltung derer Curial-Ferien, die Knechtliche und Hand-Arbeiten jedem durchaus erlaubet und gestattet sein sollen." Op. cit. tom. 4. p. 363.

Der letzte Trierische Erzbischof Clemens Wenzeslaus vermindert die Zahl der Festtage noch mehr und befiehlt, daß von dem Jahr 1770 an nur noch folgende gefeiert werden sollen (Op. cit. tom. 5. pag. 159.):

„1. Alle Sonntäge des Jahrs. 2. Der Montag nach Ostern und Pfingsten. 3. Die Täge des Herrn: Christtag, Neujahrstag, drei Könige, Christi Himmelfahrt, Frohnleichnamstag. 4. Mutter Gottes-Täge: Mariä Lichtmeß, Mariä Verkündigung, Mariä Himmelfahrt, Mariä Geburt, Mariä Empfängniß. 5. Festtäge der heiligen Patriarchen, Aposteln und Märtyrer: Johannis des Täufers, Petri und Pauli, Allerheiligen, Stephani. 6. Am Festtag des vornehmsten Patron der Länder und Oerter (und zwar) im Trierischen Lande: Am Feste des heiligen Joseph, als Patron des heiligen römischen Reichs, und auf Matheistag, als Patron des Trierischen Landes; in Frankreich (d. h. in dem Theile von Frankreich, der damals zur Trierischen Diözese gehörte): Mariä Himmelfahrt; in Lothringen: Niklastag; im Herzogthum Luxemburg: Mariä zum Trost, so auf den vierten Sonntag nach Ostern gehalten wird. 7. Am Fest nur eines und zwar vornehmsten Patron einer Collegiat- oder Pfarrkirchen, nicht aber einer Anneren oder Filialen. 8. Kirchenweihe der Erzhohen Domkirche zu Trier, so führohin auf den Sonntag vor dem ersten May, oder wofern der erste May ein Sonntag ist, auf diesem gehalten wird. 10. Alle Kirchweihen im ganzen Erzstift deren Collegiat- und Pfarrkirchen werden hierdurch auf den Sonntag ohnmittelbar nach Martini des heiligen Bischofstag versetzet, Filialen und Anneren haben keine mehr. — Alle übrige Festtäge sind auch, was das Meßhören angehet, hiermit abgestellt." Durch diese erzbischöfliche Verfügung wurden also 14 Feiertage (Oster- und Pfingstdinstag, Philippus und Jakobus, Kreuzerfindung, Jakobus, Anna, Laurentius, Bartholomäus, Matthäus, Michael, Simon und Juda, Andreas, Thomas und Johannes Evangelista) abgesetzt und da man nicht überall sich willig darein fügte, wurde dieselbe unter dem 6. Juli 1776 erneuert.

Diese Festordnung bestand in dem rechtsrheinischen Theile der Trierer Diözese bis zum Jahre 1829, in dem linksrheinischen

dagegen nur bis zum Jahre 1802; in welchem der Kardinal Caprara von Paris aus, unter dem 9. April, im Auftrage des damaligen Kirchenoberhauptes Pius VII., für die ganze französische Republik, womit unterdessen der linksrheinische Theil der Diözese Trier vereinigt worden war, außer den Sonntagen (und den darauf fallenden Festen Ostern und Pfingsten) nur noch vier Festtage, nämlich Christi Geburt und Himmelfahrt, so wie Mariä Himmelfahrt und Allerheiligen, an den Tagen, worauf sie fallen, bestehen läßt, die übrigen dagegen theils ganz aufhebt, theils auf den folgenden Sonntag verlegt. Diese letzten sind: Epiphanie, Frohnleichnam, Peter und Paul, so wie die Patronsfeste jeder Diözese und jeder Pfarrei. Auch soll das Kirchweihfest am Sonntage nach der Oktave von Allerheiligen gefeiert werden. Außerdem wird angeordnet, daß am Feste Peter und Paul sowohl in der Messe als in den priesterlichen Tagzeiten die Kommemoration aller Apostel, und am Feste des Erzmärtyrers Stephanus die Kommemoration aller Märtyrer gemacht werde. Op. cit. tom. 7. pag. 27.

Unter dem 3. Februar 1803 verbietet der Bischof Karl Mannay an den abgesetzten Feiertagen die Eheproklamationen, gestattet dafür dieselben jedoch auch an den Hauptfesten des Jahres. Außerdem prägt er den Gläubigen aufs neue ein, daß sie an jenen Tagen keine Verpflichtung haben, dem Gottesdienst beizuwohnen und von knechtlichen Arbeiten sich zu enthalten. „Cum tamen“ — wird hinzugefügt — „officia divina in ecclesiis ea prorsus ratione dictis festis suppressis peragantur, qua hactenus consueverunt, sciant animarum curatores se ad sacrum pro parochianis applicandum his diebus sicuti antea teneri.“ Loc. cit. pag. 163. — Also weil auch an den abgesetzten Feiertagen Alles wie bisher in den Kirchen vollbracht werden soll (so heißt es nämlich in dem vorhin erwähnten Indultum pro reductione festorum vom 9. April 1802), darum sind die Seelsorger auch wie bisher gehalten, an diesen Tagen das h. Meßopfer für ihre Pfarrkinder zu appliziren.

Unter dem 9. Januar 1805 werden, auf den Grund einer Bevollmächtigung hierzu von Seiten des Kardinal-Legaten Caprara (dd. Paris, 22. Januar 1804) die (bis dahin unterdrückten) Feste Mariä Reinigung, Verkündigung, Geburt und Empfängniß in der Weise auf den nächstfolgenden Sonntag (wenn sie nicht schon auf einen Sonntag fallen) verlegt, daß an denselben die missa solemnis de festo more votivo, so wie auch in choro das ganze officium davon gehalten werden soll. Loc. cit. pag. 242—3.

Eben so werden die bis dahin unterdrückten Feste des h. Joseph und des Erzmärtyrers Stephanus durch eine bischöfliche Verordnung vom 22. Febrar 1811 auf den folgenden Sonntag, das des h. Johannes des Täufers aber auf den Sonntag, der dem 24. Juni am nächsten ist, verlegt.

Diese Festordnung bestand bis zum ersten August des Jahres 1829, wo der hochselige Bischof von Hommer im Namen und Auftrag des heil. apostolischen Stuhls verkündigte (unter dem 3. Juni dieses Jahres), daß außer den Sonntagen des Jahres in der Diözese Trier (auch in allen andern Diözesen der preußischen Monarchie) folgende Feste gefeiert werden sollen: „1) der Montag nach dem Fest der Auferstehung des Herrn; 2) der Montag nach dem Pfingstfeste; 3) das Fest der Geburt unsers Herrn Jesu Christi; 4) das Fest der Beschneidung des Herrn; 5) das Fest der Erscheinung des Herrn, oder der hh. drei Könige; 6) das Fest der Himmelfahrt Christi; 7) das Frohnleichnamsfest; 8) das Fest Mariä Reinigung; 9) das Fest Mariä Verkündigung; 10) das Fest Mariä Himmelfahrt; 11) das Fest Mariä Geburt; 12) das Fest Mariä Empfängniß; 13) das Fest der hh. Apostel Petrus und Paulus sammt der Gedächtnißfeier aller hh. Apostel; 14) das Fest Allerheiligen; 15) das Fest des h. Erzmärtyrers Stephanus sammt der Gedächtnißfeier aller hh. Märtyrer; 16) das Fest des vornehmsten Kirchenpatrons; 17) die Mittwoche nach dem dritten Sonntage nach Ostern, als Bitt-Tag, um von Gott den Segen für die Feldfrüchte zu erflehen.“ Die Feste Mariä Himmelfahrt und Geburt, so wie das vorletzt genannte Patronsfest werden jedoch sammt dem ganzen Offizium auf den nächstfolgenden Sonntag verlegt. Op. cit. tom. 8. pag. 191—192.

Es ist vor mehreren Jahren an verschiedenen Orten, in Frankreich und Belgien, die Frage aufgeworfen worden, ob die, welche einer Pfarrei irgend wie als Seelsorger vorstehen, gehalten seien, an den abgesetzten Feiertagen das h. Meßopfer für die Pfarrgemeinde zu appliziren. Man sollte denken, die Frage sei zu verneinen, weil die Pfarrgenossen auch nicht gehalten sind, an diesen Tagen dem h. Meßopfer beizuwohnen. Allein schon Bischof Mannay erklärte unter dem 3. Februar 1803 (siehe oben), daß, da auch an den abgesetzten Feiertagen (nämlich nach dem Indult vom 9. April 1802) Alles wie bisher in den Kirchen vollbracht werden solle, die Seelsorger auch wie bisher ge-

halten seien, an diesen Tagen das h. Meßopfer für ihre Pfarrkinder zu applizieren. Eben so erhielten mehre Bischöfe in Frankreich und Belgien, welche, als die Frage über diesen Gegenstand in ihren Diözesen aufgeworfen und bald bejahend, bald verneinend beantwortet wurde, sich nach Rom wendeten, den Bescheid, daß die Pfarrer an den abgesetzten Feiertagen das heil. Meßopfer für ihre Pfarrangehörigen zu applizieren hätten. Man sehe dieser Zeitschrift Jahrgang 1843 erstes Heft S. 179—8. Demzufolge ist den Pfarrern der Diözese Trier durch einen Erlaß des bischöflichen Generalvikariats vom 9. Januar 1844 zur Pflicht gemacht, an den drei abgesetzten Festen des h. Matthias, des h. Joseph und des h. Johannes des Täufers das h. Meßopfer für ihre Pfarrangehörigen zu applizieren. Unter denen, welchen diese Verpflichtung obliege, seien, heißt es dann weiter, nach der bewährtesten Meinung alle, aber auch nur die Priester zu verstehen, „qui *munere parochiali* quoquo modo funguntur, sive quibus cura animarum *principaliter* commissa est; minime vero requiri, ut veri nominis *beneficio parochiali* fruantur.“ Auch sei diese Verpflichtung eine persönliche, „ita ut a parochis, nisi sint legitime impediti, aliis sacerdotibus demandari nequeat.“ Noch ist bemerkenswerth, daß in diesem Erlasse des bischöflichen Generalvikariats erklärt wird, es mache keinen Unterschied, ob das, was in dem päpstlichen Indulte vom 9. April 1802 (siehe oben) vorgeschrieben werde, beobachtet worden sei und noch beobachtet werde, oder nicht; Bischof Mannay hatte dagegen in seinem Erlasse vom 3. Febr. 1803 gerade hiervon die fragliche Verpflichtung der Pfarrer abgeleitet. Einigermaßen befremdend bleibt die Entscheidung der Congregatio Concilii immer, da bisher so ziemlich allgemein als Grundsatz feststand, daß an den Tagen, an welchen die Pfarrangehörigen nicht verpflichtet sind der h. Messe beizuwohnen, auch die Pfarrer nicht verpflichtet seien, für die Pfarrangehörigen zu applizieren; und da auch früher nach diesem Grundsatze gehandelt wurde, indem z. B. die Pfarrer nicht verpflichtet wurden, an den 14 im Jahre 1770 aufgehobenen Feiertagen für ihre Pfarrkinder zu applizieren.

Wir erhalten so eben bei der Correktur eine Broschüre (die Verpflichtung der Pfarrer die h. Messe für die Gemeinde zu appliciren. Düsseldorf 1850, bei Schaub) vom Kaplan, Herrn Heuser, zu Bilk, in welchem diese Frage ausführlich behandelt wird.

Ueber das Beichtsiegel.

Wir haben im 13. Hefte dieser Zeitschrift S. 149 u. ff. die Verhandlungen der ersten Kammer der hannöverischen Stände vom 25. Juli 1834 über die Aufhebung des Beichtsiegels mitgetheilt und die Frage gelöst, welche die gedachte Kammer damals beschäftigte. Wir haben zugleich einige Bedenken beseitigt, welche man gegen die Abhandlung des Professor *Clemens August von Droste-Hülshoff: „Ueber das Zwangsrecht gegen den Beichtvater auf Revelation des Beichtgeheimnisses. Eine Widerlegung der Abhandlung über denselben Gegenstand in den „„criminalrechtlichen Ertörterungen““ von Alexander Müller etc. Bonn, bei Marcus 1824“*, geltend gemacht hatte. Wir haben uns damals zum Beweise unserer Ansicht nur wissenschaftlicher, aus der Natur der Sache entnommener Gründe bedient, sind aber jetzt im Stande auch sehr gewichtige Auktoritäten für die von uns verfochtene Ansicht anzuführen.

Wir haben die betreffenden Stellen gefunden, wo Niemand sie suchen würde, in dem Leben des berühmten Pariser Theologen Johannes Launoy, welches sich in dem zweiten Theile des vierten Bandes seiner sämmtlichen Werke befindet. Wir lassen die ganze Stelle, in welcher unsere früher ausgesprochene Ansicht auf das Vollkommenste bestätigt wird, hier abdrucken. Im Uebrigen verlangen die andern hier mitgetheilten Fälle eine sorfältige Erklärung, weil sie ohne diese bei Einzelnen der Gefahr mißverstanden zu werden ausgesetzt sein würden. Diese Erklärung werden wir später folgen lassen.

Die bezeichnete Stelle in dem Commentarius de Launoii vita lautet also:

„Cum pauciores eventus offerat Launoii vita, ut initio monui, praeclare cum Lectoribus eruditis acturum me existimem, si Schedulam Launoii hic exhibuerim ad amicum scriptam, qui percunctabatur, num eadem constansque semper fuisset de non violando Confessionis auricularis sigillo disciplina: Pauciora de hac quaestione testimonia seposuit. *Les anciens Docteurs*, inquit Launoius, *n'estoient pas tous du même avis touchant le sçeau de la Confession. Guillaume d'Auxerre au livre* 4. *de sa somme de Theologie au Traité de la Confession propose ee cas.* Sacerdos aliquis iubetur mulierem cum fratre illius, qui eam

cognoverat, Matrimonio coniungere, ita ut illum audiverit et postea mortuus est; et praeterea ab Episcopo excommunicatur quicumque sciens impedimenta talis Matrimonii, si quae sunt, non revelaverit: *Après avoir proposé ce cas, il ajouta:* Ad hoc solent dicere Magistri, quod in hoc casu debet Sacerdos revelare Confessionem, et non infringit sigillum Confessionis, sed aperit, quia infringere imponit difformitatem: est enim infringere, indebite revelare.

Il dit ensuite un peu plus bas: Alium casum ponunt Magistri, in quo dicunt, licitum esse Sacerdoti revelare Confessionem, cum aliquis Decanus dat licentiam Cononicis suis confitendi alicui Sancto viro, et aliqui de illis Canonicis sunt irregulares, tali irregularitate quae non recipit dispensationem. Volunt tamen Ordines suscipere. In hoc casu dicunt, quod huic Sancto viro licet Confessionem revelare Decano, ut corripiat Canonicos, et moneat, ne suscipiant Ordines. *Voilà l'avis de plusieurs Docteurs, et voici le sien:* Dicimus, quod in nullo casu revelanda non sit Confessio nisi ex aliquo Matrimonio, vel ex re aliqua, quae magnum detrimentum incurreret, et nullum periculum immineret Confessionis Sacramento.

Césaire de l'Ordre de Citeaux et Moine d'Heisterbach dans le Diocèse de Cologne rapporte un fait bien singulier au livre 3. *des choses memorables chap.* 32. In domo quadam Cisterciensis Ordinis, Monachus quidam sine Ordine celebravit. Hoc cum die quadam Abbati suo revelasset in Confessione, nec tamen cessare vellet a tanta praesumptione, Abbas dolens et lacrimans, ut a blasphemia tam magna desisteret, miserum rogavit, monuit et praecepit. Sed non profecit. Ille vero timens notari si cessaret, celebravit ut prius. In sequenti Capitulo Generali Abbas tamen proposuit casum eundem; interrogans, quid faciendum foret Confessori, si tale quid in aliqua domo emergeret. Cumque Dominus Cisterciensis, et caeteri Abbates super hoc nihil auderent definire, casum scripserunt Innocentio Papae, qui convocavit Cardinales, virosque literatos rursum eis proposuit, et quid de hoc sentirent, a singulis requisivit. Omnibus primo in hoc sentientibus, quod Confessio non esset prodenda; respondit: ego dico, in tali articulo esse prodendam, quia talis Confessio non est Confessio, sed blasphemia, nec debet Confessor blasphemiam tantam ac infamiam celare, per quam periculum imminere poterit toti Ecclesiae: et placuit sententia omnibus; scrip-

atque sequenti anno Capitulo, quod a se fuerat determinatum et a Cardinalibus approbatum. *Le Pape est Innocent. III.* *).

Le Cardinal Thomas Cajetan traite dans ses Opuscules cette question: Utrum Confessor teneatur occultam servare deliberationem confitentis, se occisurum Regem aut Summum Pontificem. *Il marque, que Panormitanus, qui est un autre Cardinal, tient l'affirmative en disant que,* Confessor potest revelare, ne eveniat tantum malum; *et à la fin de la question il marque, qu'Angelus de Clavasio dans sa somme de cas de Conscience, est de l'avis de Panormitanus:* Scripsit, sibi placere opinionem Panormitae. *Mais Cajetan est d'un avis contraire, qui escrivoit à Rome l'an* 1504. *Panormitanus estoit au Concile de Basle, et est mort l'an* 1443. *Angelus de Clavasio escrivoit en* 1490.

Dominique Soto Célèbre Iacobin, qui vivoit du temps du Concile de Trente, et où il a assisté y estant envoyé par l'Empereur Charlequint, dont il estoit Confesseur, remarque une chose considerable en cette matière, et qui estoit arrivée à Rome. C'est sur le quatriesme livre des Sentences distinction 18. *question* 4. *article* 5. *en la response au second argument:* Post hanc solutionem possat quis ambigendo arguere: Si quis Sacerdoti confiteatur intentione movendi eum ad malum, tunc praecipue Sacerdos, si illud sit in malum Reipublicae, tenetur id detegere: Nam illud non est peccatum sub sigillo Confessionis observandum. Antecedens elucidatur exemplo quod Romae contigit. Cardinalis enim quidam, qui conspirationem in Pontificem moliebatur, confessus est alteri eiusdem Ordinis Domino, et quidem sacramentaliter: Sed tamen ea intentione, ut eum in suam coniurationem traheret. Postea ergo per aliam viam re comperta, Cardinalis, qui Confessionem audierat, de hoc accusatus fuit, quod rem protinus non detexisset: Imo ob id fuit pecunia multatus, et nisi ignorantiam sibi obtendisset, acrius fuisset punitus. *Hactenus Launoius.*

Haec brevia monumenta tria in hunc Commentarium

---

*) Diese ganze Stelle ist wörtlich aus den Memorabilien des Cäsarius von Heisterbach entnommen. Siehe S. 149 der neuen Ausgabe dieses insbesondere für die Rheinprovinz interessanten Buches, welche bei Lempertz hier in Bonn erschienen ist.

inducenda iudicavi, ne perirent; deinde ab argumento, quod pertractandum suscepi, non omnino aliena videntur *).

Mittelalterliche Sitten.

Wir haben in dem vorhergehenden Hefte S. 161 und ff. zur Erklärung der Thatsache, daß das Eselsfest sich trotz der Maßregel, welche man gegen dasselbe ergriffen hatte, dennoch erhalten konnte, mehre andere auffallende Erscheinungen und Sitten des Mittelalters aufgeführt. Wir wollen jetzt noch einige andere Beispiele hinzufügen.

Nicht blos in südlichen Ländern, auch in Deutschland war es üblich, an einzelnen Tagen die Gegenstände der kirchlichen Feier sinnlich darzustellen. So z. B. pflegte man in den Stiftskirchen und auch wohl in andern Kirchen am Himmelfahrtstage, um dem Volke die Himmelfahrt Christi anschaulich zu machen, eine kleine Bildsäule des Heilandes in der Kirche in die Höhe zu ziehen, wobei vom Volke das Lied: „Christ fuhr gen Himmel" gesungen wurde **).

Am Pfingstfeste ließ man eine lebendige Taube in der Kirche herabfliegen, während das Volk das Lied sang: „Nun bitten wir den h. Geist" ***).

Diesen Sitten entsprechend, legte man ein Jesuskind zu Weinachten auf den Altar. Johannes Bonnius von Aub schreibt darüber, wie diese Feier in Franken begangen wurde, um das Jahr 1530 also: „Auf den Altar wurde ein kleines Kind gelegt: die Knaben und Mädchen tanzten um es herum, und die Alten sangen dazu nicht viel besser als die Corybanten †)." Aber weit ungebührlicher ging es in der Domkirche zu Straßburg her: In der Nacht vor dem Kirchweihfeste fanden in diesem Dome die

---

*) S. Ioannis Launoii Constantiensis, Parisiensis theologi, socii Navarraei, opera omnia. Tomi Quarti parte II. p. 355 seq.

**) Manuale ecclesiast. pro Archidioec. Mogunt. Lotharii francisci Archiepiscopi. p. 139.

***) Daselbst S. 154.

†) De moribus, legibus et ritibus omnium gentium, lib. 3. cap. 15. De Franconiae multis ritibus.

tollsten und ärgerlichsten Auftritte Statt. „Man sang darin profane Lieder, tanzte und sprang in der Kirche in allen unanständigen Attituden, deren sich die Gaukler bedienen, um das Volk zu belustigen. . . . . In die Kapelle der h. Catharina brachte man ein großes Faß, aus dem jedem Fremden Wein dargereicht wurde, und man nöthigte sogar zum Trinken, indem man diejenigen, welche aus Müdigkeit oder weil sie zu viel getrunken hatten, eingeschlafen waren, mit spitzen Instrumenten wieder aufweckte *)." Solche Mißbräuche abzustellen, gelang erst um das Jahr 1482 durch die feurige Beredsamkeit Geislers, welcher vom Bischof und dem Magistrate unterstützt wurde.

Welchen Ausdruck der Gedanke: daß der Priester, der Bischof der Bräutigam der Kirche und mit der Kirche vermählt sei, in Tyrol gegenwärtig noch findet, ist a. a. O. erzählt worden. Eine ganz eigenthümliche Sitte bildete sich in dieser Beziehung in einigen Städten Italiens aus. So war es in Florenz Sitte, daß der neue Bischof sich in feierlichem Zuge zu einem bestimmten Nonnenkloster begab, und der Abtissin einen goldenen Ring an den Finger steckte. Die Abtissin hingegen sandte dem Bischofe ein kostbar gesticktes Bett in's Haus **).

Später kam diese Sitte ab, und wurde auf die Ceremonie in der Kirche allein beschränkt. Eine genaue Beschreibung dieser Feierlichkeit und überhaupt des Einzuges des neuen Erzbischofes zu Florenz, finden wir bei Pietro Ricordati in der Istoria monastica, Romae 1585 S. 368, wo er also schreibt: „Wenn der neue Erzbischof seinen Einzug in Florenz hält, dann geht ihm der gesammte Klerus und Magistrat entgegen, und unter solcher Begleitung nimmt er auf einem Maulthier seinen Weg nach St. Pietro Maggiore. Wenn er hier angekommen ist, steigt er ab, und sofort wird das reichgeschmückte Maulthier von den Leuten der Familie Strozzi, aber von keinem andern geplündert; in diesem Zustande bleibt es den Nonnen zu St. Peter. Wenn der Erzbischof abgestiegen ist, begibt er sich in die Kirche, wird incensirt, und erhält das Weihwasser von den dazu bereitstehenden Priestern, und wird von der Abtissin und allen ihren Nonnen, welche auf einer vortrefflich eingerichteten Estrade (palco benissimo parato) in der Nähe des Altars sitzen, erwartet. Der Erzbischof steigt auf denselben hinauf, und nachdem er ein Gebet gesprochen hat, läßt er sich auf einen reichen Sessel nieder, nimmt einen goldenen Ring, steckt ihn der Abtissin an den Finger,

---

*) Grandidier Essais, sur la Cathédrale de Strassbourg. p. 74. 75.
**) Bettinelii Risorgimento d'Italia T. II. p. 348.

welcher die Hand und der Finger von einem der ältesten Männer der Pfarre gehalten werden. Wenn er jetzt dem Volke den Segen und die Absolution gegeben, begibt er sich in seinen neuen Palast, und dorthin sendet ihm die Abtissin ein Bett mit allem Zubehör, von großem Werthe, zum Geschenke." Auch diese Sitte wurde endlich von Gregor XIII. abgeschafft. Die letzten, welche sie noch befolgten, war der florentinische Erzbischof Altoviti und die Abtissin Brigida, von der Familie Albizi *). Ricordati fügt hinzu, diese Sitte sei nirgendwo anders als in Florenz und in Pistoja vorgekommen. Eine Beschreibung dieser Feierlichkeit finden wir auch bei Muratori, welche wir hier mittheilen wollen: Ubi novus Pistorii episcopus civitatem primum ingrediebatur, universo clero ac populo stipatus, solenni pompa ducebatur ad templum sanctimonialium s. Petri maioris. Spectabatur ibi dapsilis lectus, quem sedis loco petebat antistes. Tum Abbatissa, quae effracto claustri muro in sacram aedem, cum universis monialibus prodierat ad sinistram episcopi, et ipsa super lectum sedebat. Exinde a praesule eiusdem abbatissae digito annulus pretiosus inferebatur desponsantis adinstar, et pastoralis etiam baculus dexterae illius paulisper dimittebatur. Atque his peractis, praecedebat ad cathedrale templum, episcopus, abbatissa regrediente cum suis virginibus ad consueta penetralia coenobii **).

Eine eigenthümliche Seite des Mittelalters bildet der Reichthum der Contraste, sowohl auf dem Gebiete des kirchlichen als bürgerlichen Lebens. Einige Beispiele solcher Contraste haben sich im Süden Europa's bis auf den heutigen Tag erhalten. So hat es für den Neapolitaner nichts Anstößiges, wenn auf offener Straße ein Kapuziner dem Volke eine Bußpredigt hält, während ganz in seiner Nähe und der andächtig zuhörenden Schaar weltliche Geschäftigkeit ihr lautes und geräuschvolles Wesen treibt, oder gar Puppen- und andere Spiele aufgeführt werden.

---

*) Modesto Rastrelli. Storia di Alessandro Medici. Firenze 1781. Tom. II. p. 19. Vgl. Notizi sopra l'origine e l'uso dell' Anello pescatorio etc. Da Francesco Cancellieri Roma 1823. p. 29.

**) Muratorii Antiquit. Ital. Tom. 5. p. 507.

Die eilftausend Jungfrauen.

Siehe das vorhergehende Heft S. 40 ff.

Graff macht in dem zweiten Bande seiner Diutiska folgende Anmerkung:

„In dem diesem calendario voranstehenden martyrologio steht bei XII. Kal. Nov.: Coloniae passio virginum undecim et undecim millium, wodurch die Conjektur, daß ursprünlich m gestanden habe, und statt martyres, millia gelesen sei, bestätigt zu werden scheint.“

Graff schreibt dieses am Schlusse der „Collectio des in Gerberti monum. veter. liturgiae alem p. 1. S. 492—500 abgedruckten Kalendarii monastico necrologici aus der Handschrift zu Muri.

Ich habe nun das Werk von Gerbert nachgeschlagen, aber in dem Martyrologium, welches dort dem Calendarium, wenn auch nicht unmittelbar, vorhergeht, steht die von Graff angeführte Stelle nicht, sondern einfach S. 466 dieses: XII. Kl. Nov.: Undecim millium virginum. In dem darauf folgenden Calendarium ecclesiasticum steht: Nat. sacrarum Virginum XI. mil. in Colonia civitate.

Da man nun nicht begreifen kann, wie Graff zu seiner Angabe gekommen ist, so muß man annehmen, er habe sagen wollen, in der Handschrift zu Muri gehe dem mit der Ausgabe von Gerbert verglichenen Calendarium ein Martyrologium vorher, und hierin befinde sich die Stelle über die eilftausend Jungfrauen, welche er anführt. In diesem Falle lieferte sie ein neues Moment für die Annahme, welche Graff selbst bezeichnet hat, und könnte den Stellen hinzugefügt werden, welche von Gieseler in seiner Kirchengeschichte Bd. II. Abth. 2. S. 458. Note 1. zusammengestellt worden.

Man hat an dem Namen Ursula Anstoß genommen, und mittelalterliche Schriftsteller, die nicht viel unglücklicher in der Ableitung und Deutung der Wörter und Namen waren als die Alten selbst, haben auch diesem Namen in ihrer Weise zu deuten versucht. Allein der Name hat nichts Auffallendes.

Der Beiname Ursa und Ursus ist sehr gewöhnlich. Auf röm. Baierischen Denkmälern findet sich eine Iulia Ursa in Regensburg (Denkmal XXVI.), eine Crassicia Ursa in Augsburg (röm. Baiern S. 37. Nr. 323.). Namensableitungen sind Ursius, Ursulius (Ebd. S. 31. Nr. 239. u. S. 33. Nr. 269.),

Ursinus (Ebend. S. 33. S. 260.), Ursolus, ein Ursus (röm. Baiern S. 33. Nr. 267.) *).

Es kömmt auch mehrmals in den Inschriften zu St. Paul in Rom vor, und es würde überflüssig sein, andere Beispiele anzuführen.

War der Name *Ursus* und *Ursa* in Gebrauch, so steht zu vermuthen, daß man auch die Deminutive: Ursulus und Ursula bildete, und in der That, um über die erste beste Quelle nicht hinauszugehen, findet sich der Name *Ursulus* als Eigenname auf vier Steinschriften bei Gruter und auf dreien bei Muratori, und eben so findet sich Ursula als Frauenname auf sechs Steinschriften bei Gruter.

Hätte also alles andere so wenig Schwierigkeit in dieser Frage, als der Name Ursula, so wären wir damit so ziemlich im Reinen.

Synodal-Richter.

Wir haben auf S. 207. des vorigen Heftes mitgetheilt, daß der Thesaurus librorum rei catholicae, die Schrift: Synodal-Richter, Synodal-Examinatoren und Diözesan-Synoden, welche zu Köln bei Bachem 1849 erschienen ist, in die Klasse der ketzerischen Bücher gesetzt habe. Die Unpartheilichkeit fordert uns auf, nun auch das folgende entgegengesetzte Urtheil an dieser Stelle mitzutheilen.

Herr Prof. Dr. Feßler zu Brixen schreibt nämlich: das Institut der Synodalrichter werde in der oben genannten Schrift „sehr gut dargestellt", dahingegen habe Herr Dr. Binterim in seiner unlängst erschienenen Broschüre: „„die Wünsche und Vorschläge der katholischen Geistlichkeit Düsseldorfs an den hochwürdigsten Herrn Erzbischof von Köln"", irrige Ansichten verbreitet, worüber sich der apostolische Stuhl und zwar namentlich für die Erzdiözese Köln längst in gegentheiliger Weise erklärt habe. S. P. VI. Responsio ad Metropolit. Mogunt. Tre-

*) Verhandlungen des historischen Vereins der Oberpfalz und Regensburg. 13. Bd, 5. Bd. 1. neuer Folge. S. 66.

vir. Colon. et Salisb. super nuntiaturis apostolicis c. 5. n. 2 et 6. c. 6. n. 39—54. (Venetiis 1790. p. 67—70. et p. 105—112. *).“

Ueber die sieben Hauptsünden.

Läßt sich die in den Katechismen fast allgemein gebräuchliche Aufstellung der sieben Hauptsünden auch vom wissenschaftlichen Standpunkte rechtfertigen? Die nachfolgenden Bemerkungen sollen die Antwort auf die vorgelegte Frage näher bringen.

„Gehe nicht deinen Lüsten nach, und wende dich ab von deinem eigenen Willen. Gewährst du deiner Seele ihrer Begierde zu folgen, so macht sie dich zum Hohne deiner Feinde.“ — Weil alle Adamskinder mit der sündlichen Begierlichkeit behaftet sind, so empfiehlt der h. Geist im Buche Sirach 18, 30 f. auch Allen die vorstehende Lebensregel zur Beobachtung. Wird der Mensch von seiner Begierlichkeit geknechtet, so rennt er ins Verderben, den Genossen seiner Lüste zur Verachtung und seinem ärgsten Feinde, dem Satan, zur satanischen Freude und zum Hohne. Unser „eigener Wille“ aber, „der Wille des Fleisches“ oder die böse Begierlichkeit, die der Apostel (Röm. 7.) auch blos mit dem Ausdrucke „Fleisch“ bezeichnet, ist die Quelle alles Bösen. Darum sagt auch Johannes 1. 2, 16.: „Alles was in der Welt ist, das ist die Begierlichkeit des Fleisches, die Begierlichkeit der Augen und die Hoffart des Lebens,“ als wollte er sagen: Alles, was in der Welt Böses genannt werden mag, das hat seine Wurzel in der dreifachen bösen Lust. Läßt man sich mit ihr ein und schenkt man ihr Beifall, so ist sie verderbenbringend; wird sie in Schranken gehalten, so schadet sie nicht, ja sie ist dann noch dem Menschen Gelegenheit zu verdienstlichen Werken. — „Das Fleisch“ oder die böse Begierlichkeit lockt den Menschen auf dreifache Weise zur Sünde

---

*) Ueber die Provinzialkonzilien und Diözesan-Synoden. Von Joseph Feßler, Dr. der Theologie, fürstbischöflichem Consistorialrath, Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes zu Brixen. Innsbruck 1849, bei Rauch.

oder zur freiwilligen Uebertretung des Gesetzes Gottes an. Zunächst entsteht im Innern des Menschen eine unordentliche Lust, er denkt an den unerlaubten Gegenstand mit Wohlgefallen, er schenkt ihm Beifall oder belustigt sich an demselben mit freiem Willen; durch diesen Beifall ist die Sünde — Gedankensünde — schon in ihm erzeugt. Welche Sünde aber hat er begangen? oder in welcher Beziehung hat er das Gesetz Gottes übertreten? Wir antworten: Er kann nur in Einer jener drei Beziehungen, die wir so eben nach der Lehre des Apostels angegeben, Gottes Gesetz verletzt haben. Der Mensch sündigt nämlich, entweder weil er genußsüchtig seiner Behaglichkeit und dem Fleische lebt; oder weil er habsüchtig nach den Gütern dieser Erde strebt; oder weil er sich ehrsüchtig gegen Gott und den Nächsten erhebt und für sich die Ehre sucht. Mehr oder weniger, je nachdem der Mensch sich von der Begierlichkeit oder von dem „Fleische" leiten läßt, ist dann schon in ihm die dreifache böse Begierlichkeit oder eine jener drei Suchten herrschend, die wir mit andern Worten Genußsucht, Habsucht und Ehrsucht nennen. Begehrt der Mensch auf unordentliche Weise, so wird sein Begehren ein unerlaubtes; es wird zur sündhaften Begierlichkeit; — sucht der Mensch auf unordentliche Weise zu genießen, zu haben oder geehrt zu werden, so wird sein Suchen zur sündhaften Sucht, die nicht blos eine sittliche Krankheit, sondern den Tod der Seele zur Folge hat.

Betrachten wir aber näher, in welcher Art und Weise jene dreifache böse Lust oder Sucht sich äußert, so finden sich leicht sieben Arten (besser Unarten) sittlicher Krankheiten im Leben des Menschen, die wir die sieben Hauptsünden nennen. Die „Begierlichkeit des Fleisches" oder die Sucht zu genießen, verleitet den Menschen zunächst zur Unkeuschheit, zur Völlerei und Trunkenheit und zur Trägheit; „die Augenlust" oder die Habsucht zum Geize, und die „Hoffart des Lebens" oder die Ehrsucht zur Hoffahrt, zum Neide und zum Zorn.

Ludwig von Granada sagt*): Gewöhnlich werden diese die sieben Todsünden genannt, obwohl sie besser Hauptsünden genannt würden, weil sie nicht immer Todsünden sind, sondern nur die Anfänge und die Quellen der übrigen Lüste, indem aus denselben, gleichwie aus einer schädlichen und vergifteten Wurzel alle Sünden und Aergernisse der Welt entstehen." — Wie das Unkraut, wenn es nicht erstickt oder nicht ausgerottet wird, sich

*) Catechismus minor.

hundertfältig vermehrt, zumal wenn es lockern Boden findet, — wie dasselbe nicht gesäet und gepflegt zu werden braucht, sondern von selbst üppig emporwächst, so auch die Hauptsünden, und nicht nur erzeugen diese ihre heillose Brut, sondern die aus denselben entstandenen haben wieder andere zur Folge; so daß der Mensch wohl auf seine Vergehungen Acht haben soll, daß sie nicht wieder zum Haupte oder zur Quelle neuer Vergehungen werden. Darum betete David: „Wer mag die Vergehungen (alle) erkennen! Reinige mich, o Herr! von meinen verborgenen Sünden *).“ Diese sieben Arten von Sünden, die aus der nicht beherrschten Begierlichkeit entstehen, sind indessen nicht nur vorübergehende Handlungen, oder bloße Thatsünden, sondern es entwickelt sich daraus ein in siebenfacher Weise bösartig sich gestaltender Zustand der Seele. Wie eine Krankheit des ganzen Menschen sich bemächtigt und ihn entkräftigt und zu Grunde richtet, so macht jener bösartige Zustand Leib und Seele des Menschen in sittlicher Beziehung erkranken. Werden die sieben Hauptsünden zur herrschenden Neigung in dem Menschen, so sind sie eben so viele moralische Krankheitszustände der Seele, aus welchen alle übrigen Thatsünden, welche sie auch sein mögen, hervorgehen.

Die Erfahrung lehrt, daß auch den physischen Anlagen gemäß, der eine Mensch mehr zu dieser, der andere mehr zu jener der bezeichneten sieben Krankheiten geneigt ist. Es mag den Physiologen überlassen bleiben, zu untersuchen, welches der vier Temperamente, die sich hinsichtlich des Inbegriffes der Neigungen und Abneigungen in dem Menschen unterscheiden — ob das sogenannte melancholische, das sanguinische, das phlegmatische oder das cholerische Temperament — mehr zu dieser oder zu jener Hauptseelenkrankheit inklinirt; dem christlichen Ethiker genügt die christliche Wahrheit, daß der vernunftfähige Mensch, mag sein Temperament auch noch so abnorm sein, „seinen Lüsten nicht nachgehen und er sich abwenden solle von seinem eigenen (verkehrten) Willen.“ Der Sünde „Begier soll unter ihm sein und er soll über sie herrschen **).“ Ungeachtet der Kampf bei dem einen größer, bei dem andern minder heftig ist, Jeder **kann** seine Neigungen beherrschen mit Hülfe der Gnade, die Dem nie mangeln wird, der thut, was er mit seinen Kräften vermag.

---

*) Ps. 18.
**) Sir. 18, 30. u. 1 Mos. 4, 7.

Die Reservate zu Anfang des XVI. Jahrhunderts.

Unter den kleinen Broschüren, die man zu Anfange des XVI. Jahrhunderts mehrfach druckte, findet sich auch in mehren übrigens gleichlautenden Ausgaben aus verschiedenen Pressen ein Verzeichniß der „Casus papales, episcopales und abbatiales." Es wird der Vergleichung halber nicht ohne Interesse sein, die damaligen Reservate nach einem, von dem Buchdrucker Martin von Werden auf der Bürgerstraße prope domum consulatus zu Köln gedruckten Verzeichnisse derselben anzuführen, jedoch mit Weglassung der Autoritäten oder Canones, auf die sie sich gründen, und die hiebei öfters (mit dem Anfangswort) angeführt sind.

Incipiunt casus Papales.

Primus casus papalis est in illo, qui percutit enormiter clericum... Si autem est levis percussio, episcopus absolvit.

2 *). . . qui comburit ecclesias vel eas infringit, quia postquam denunciatus est, absolutio pertinet ad solum papam. . . Item idem est de quocunque alio incendiario, si forte excommunicetur vel publicetur.

3. . . qui falsificat litteras domini nostri papae vel falsis scienter utitur. . .

4. . . qui excommunicatus est a delegato papae: qui non potest absolvi per aliquem nisi per papam vel papae legatum. . .

5. . . qui participat cum excommunicato a papa: qui non potest absolvi nisi per papam, quod intelligitur de participatione in crimine, propter quod talis est excommunicatus.

6. . . qui participat in osculo vel alias ei qui excommunicatus est per papam cum participantibus: quoniam iste talis ab illo debet absolvi, qui sententiam tulit.

7. . . in clerico, qui secundas nuptias benedixit . . . sed de isto casu an sit papalis vel episcopalis, dubitant multi.

8. . . in persecutoribus cardinalium, qui graves et multas poenas incurrunt. . .

9. . . qui dat licentiam gravandi eos, qui tulerunt sententiam excommnnicationis, suspensionis vel interdicti, vel eos in suis personis vel bonis . . . .

---

*) Der Anfang lautet jedesmal: Secundus etc. (stets mit Worten ausgedrückt est in illo oder eo oder de eo.

10. . . qui corpus defuncti incendit vel decoquit pro ossibus transferendis . . . .

11. . . in inquisitoribus haereticorum, si odio vel gratia, amore vel lucro contra iustitiam vel conscientiam omiserint contra quempiam procedere, vel ipsam haeresim alicui imponere. . . .

12. . . de religiosis, qui absque speciali licentia parochialis presbyteri solennizant matrimonia aut ministrant sacramenta veluti eucharistiae aut extremae unctionis. Sufficit tamen licentia parochialis clerici, etiam si nondum est sacerdos; similiter etiam licentiam illius vicarii, qui gerit ordinariam curam illius ecclesiae; item sufficit licentia dioecesani, ut not. Ioh. Andree de priv. relig. in Clem. Item excommunicati sunt religiosi, qui excommunicatos a canone absolvunt in casibus non concessis, aut absolvunt a sententiis per synodalia statuta sive provincialia promulgatis, aut absolvunt a poena et culpa. . . .

13. . . de persecutoribus episcoporum, vel qui eos faciunt exiliari, seu procurant ad persequendum illos, vel carceri tradunt, aut qui praecipiunt hoc fieri, vel tribuunt auxilium, consilium vel favorem ad hoc faciendum.

14. est de religiosis vel clericis inducentibus ad vovendum vel promittendum vel iurandum de eligenda sepultura apud eos, vel ultimam iam electam ulterius non immutent. . . .

15. est de his qui cogunt celebrari sibi in loco interdicto vel ad audiendum invocant excommunicatos vel interdictos, vel prohibent eos, ne moniti exeant, et de illis, qui moniti non exeunt. . . .

16. est de his, qui ferunt ferrum, arma et equos ad impugnandum christianos, vel alia necessaria deferunt vel transmittunt, seu galeas vel naves vendunt, vel in piraticis saracenorum navibus gubernationem exercent, vel impendunt consilium vel auxilium in dispendium terrae sanctae.

17. est in piratis, qui ore populi excommunicantur.

18. . . qui absolutus est propter mortis articulum vel aliud impedimentum ab eo, a quo alias absolvi non poterat, si cessante impedimento non se praesentat, cum se commode poterit, ei a quo prius absolvi debebat in eadem sententia qua prius ligatus erat ab homine vel alias a iure reincidit in facto. . . Pone exemplum de alio impedimento, videlicet ut aegritudo vel inimicitiae capitales. . . . Et iste casus est papalis, si talis absolvendus erat a papa.

19. est in absoluto a papa vel eius poenitentiario de ipsius speciali mandato, qui se debet alicuius conspectui praesentare, nam reincidit, si hoc non faciat. . . .

20. est imperator, rex vel princeps, dux, marchio vel comes aut baro, vel aliquis alius notabilis praeeminentiae dignitatis vel potestatis, frater, filius vel nepos ipsorum, qui ad terminum vel in perpetuum nominatur, eligitur vel assumitur in rectorem vel senatorem urbis Romae, quocunque nomine vocetur ipsa rectoria, et quicunque alius, qui ultra annum ad huiusmodi regimen assumitur praeter apostolicae sedis licentiam; omnes praedicti in litteris ipsius sedis exprimendi, et consentientes suae nominationi, electioni vel assumptioni et eos aliter nominantes, eligentes assumentes et eis obedientes, auxilium, consilium vel favorem dantur, sunt absolvendi per papam. . . .

Per papam clerum feriens, falsarius, urens
Solvitur, et quisquis audet cantare ligatus
Simon qui fuerit, nec fallit regula talis *).

Nota tamen, quod non omnis percutiens clericum tenetur ire ad papam, ut patet per seq. versus.

Percutiens clerum Romam petat; excipiuntur
Ut puer atque senex, aegrotus, femina, pauper,
Et claustralis, habens inimicos, ostia servans.

Finiunt casus papales.

Incipiunt Casus episcopales.

Sciant Sacerdotes quod licet in privata poenitentia pro occultis delictis regularem possunt imponere poenam. . . . Regulare enim est, quia ipsi cognoscere possunt de omnibus criminibus occultis. . . .

Sunt tamen certi casus de quibus ipsi cognoscere non possunt, imo de talibus criminibus oportet eos necessario remittere suos confitentes ad superiorem praelatum i. e. episcopum. Et isti casus dicuntur episcopales, et sunt isti, qui sequuntur, quos nominat Hostiensis in Summa etc.

Primus casus est in illo, qui cognovit carnaliter monialem consecratam vel non consecratam, virginem vel non virginem, vel forte si mulier coivit cum religioso, dum non sit in loco sacro, quia tunc esset papalis.

*) Siehe unten casus episc. 10.

2. est in eo, qui verberat patrem aut matrem scilicet ex casu, sed ex certa scientia absolutio spectat ad solum papam.

3. est in eo, qui deflorat virginem fraudulenter, sed si violenter maliciose et vi, absolutio ad solum papam spectat.

4. . . qui mortem coniugis machinatur.

5. . . qui abutitur crismate vel eucharistia vel alia re sacra, aut facit furtum in ecclesia, et etiam illo clerico ex cuius negligentia hoc contingit.

6. est in eo, qui baptizavit proprium filium vel eum ad baptisma vel confirmationem tenuit.

7. . . qui facit votum castitatis et post votum contrahit cum aliqua, vel aliqua cum aliquo.

8. . . qui contrahit vel continet seu religionem intrat in vita uxoris suae post carnalem copulam.

9. est de malefico, qui confitetur, se credidisse hereticae pravitati.

10. est in simoniaco, sub quocunque genere fuerit simoniacus, quoad absolutionem non quoad dispensationem, quae ad solum papam spectat.

11. . . qui excommunicatus est et solemniter celebrat in ecclesia quoad absolutionem.

12. . . qui per saltum est promotus.

13. . . qui ordinatur ab alieno episcopo sine licentia sui proprii episcopi.

14. est in homicida, sive in verbo sive in consensu, vel se defendendo, vel dormiendo, vel si occidat furem vim facientem, vel si homicida fuerit infantis.

15. est de committente luxuriam in ecclesia, maxime consecrata.

16. est in eo qui coit cum iudaea vel saracena.

17. est in muliere, quae concepit ex alio viro, et vir suus credens eum suum proprium filium esse instituit eum haeredem in aliorum praeiudicium et gravamen.

18. est in illo vel illa, qui vel quae procurat abortum vel sterilitatem, sive in se, sive in alia.

19. est in eo, qui excommunicatus a iudice et non vult exire ecclesiam, sed est divinum officium impediens.

20. est in eo, qui contrahit matrimonium post sponsalia contracta cum alia, vel iuramento interposito in contractu.

21. est in eo, qui scienter celebrat in loco interdicto, sive in publico sive in secreto.

22. est in eo, qui sortilegus, videlicet in illo, qui in-

vocat daemones pro furtis, mulieribus vel aliis rebus, licet aliqui extendant istum casum ad existentes in sacris ordinibus.

23. est in illo, qui scienter et publice sepelit corpus alicuius excommunicati in coemeterio.

24. est in illo, qui excommunicatus est a canone in casibus, in quibus ab episcopo potest absolvi.

25. est in illo, qui est irregularis.

26. . . qui contrahit matrimonium clandestine.

27. . . qui criminosus publicus vel blasphemator.

28. est, si episcopus audivit confessionem de aliquo peccato inferiori, clericus non habet talem absolvere, sed debet ipsum ad episcopum mittere.

29. est de illo vel illa, qui vel quae opprimit filios suos studiose vel negligenter.

30. est in eo, qui committit sacrilegium vel incendium.

31. . . qui committit crimen falsi sive in litteris, sive in testimonium commissum, et quod dico de litteris, intelligo non de papalibus, quia ille casus est papalis.

32. . . qui violat ecclesias et libertates et immunitates earum.

33. . . qui committit peccatum contra naturam, ut puta si vir virum cognoscit vel brutum, vel si abutitur membro mulieris ad hoc non concesso.

34. . . qui committit incestum ut si cognoscat consanguineam personam.

35. . . qui est periurus, licet aliqui illum volunt extendere de periurio pueri, qui est infra sacros ordines.

36. est de illo clerico, qui cognovit carnaliter illam, quam baptisavit, vel illam cuius cofessionem audivit.

37. . . qui excommunicatus est ab episcopo, qui non potest absolvi per alium inferiorem clericum.

38. est in illo, qui est usurarius publicus.

39. est in illo, qui celebrat in altari non consecrato missam, vel si celebrat sine sacris indumentis, vel si celebrat non ieiunus.

40. est in illo, qui non restituit ablata vel subtracta, vel alia illicite acquisita.

Nota quod si episcopus committat alicui sacerdoti vices suas in casibus in quibus episcopus ipse habet potestatem, talis sacerdos potest iurisdictionem exercere in omnibus casibus, praeter quinque, qui sequuntur.

primus est, ubi poenitentia solemnis est imponenda;

sec. est, quia sacerdos non potest absolvere ab excommunicatione in casu, in quo episcopus posuit limitationem: nisi specialiter ei committat;

tertius est, ubicunque invenerit irregularitatem contractam, tunc enim eum debet remittere ad episcopum vel ordinarium;

quartus est de incendiariis;

quintus, si est de consuetudine alicuius dioecesis, quod certa crimina remittantur *).

Casus in quibus habent dispensare abbates.

Dispensant abbates eum ingresso religionem, ut ad ordines in monasterio et ecclesiis subiectis monasterio promoveatur. . . . . .

Dispensant abbates cum monachis sui monasterii circa esum carnium. . . . . .

Disp. abb. cum monacho vel professo constituendo sibi cellam specialem. . . . .

Disp. abb. cum monacho, qui suum ordinem recepit furtive. . . . . .

Disp. abb. monachum licentiando, ut ad aliam religionem transeat de regula licet vel ad aequalem, iusta de causa ad minorem non posset. . . . . .

Disp. abb. cum monacho qui excommunicatus est pro iniectione manuum in clericum violenta se fecit ordinari propter ius secundum quod traditur **).

Dispens. abb. cum monacho, qui mutavit habitum et in alio monasterio sine licentia sui abbatis fuit ordinatus.

Aphorismen.

Der verständige Mann nimmt die Dinge, wie man sie sieht. Zwischen ihm und dem Phantasten, welcher wie Ixion eine Wolke statt einer Göttin in seine Arme schließt, steht der

---

*) d. h. höheren Orts hingewiesen werden.

**) Es scheint hier wegen Mangel an Raum der Satz verstümmelt und abgebrochen zu sein.

große Mann, welcher große Dinge ausdenkt, aber allemal die Wirklichkeit, ohne welche Niemand je etwas Großes ausrichten wird, zur Basis nimmt. Der große Mann setzt sich Zwecke, zu denen er nicht Schritt vor Schritt aus den gegebenen Umständen hinkömmt, sondern er thut in den Augen der Welt oft ungeheure Sprünge, um seinen Zweck zu erreichen, und während der Phantast, der dieselben Sprünge thut, fällt und den Hals bricht, schreitet er stark und sicher vorwärts, weil sein Fuß auch nicht einen Augenblick den Boden der Wirklichkeit verliert, welche dem Phantasten entschwunden ist.

Ich habe die Beobachtung an mir gemacht, sagt Montaigne, daß ich mehr gedacht und gelernt habe, wenn ich in einer Gesellschaft geschwiegen und zugehört, als wenn ich in derselben viel gesprochen habe.

Homines — — curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam; desidiosum ad corrigendam suam.

Augustinus.

Leibnitz bewarb sich bei der Juristenfakultät zu Leipzig um die Doktorwürde; er wurde zurückgewiesen. Mosheim bewarb sich um eine mittelmäßige Pfarrstelle in seiner Vaterstadt Lübeck; sie wurde ihm abgeschlagen. Haller bemühte sich Stadtphysikus in Bern zu werden; vergebens. Winckelmann konnte ein Conrektorat nur mit Mühe erbetteln.

Die alten römischen Schriftsteller benehmen sich niemals so ungeschickt, als wenn sie sich mit Wortableitungen befassen. Belege für diese Behauptung finden sich selbst bei den vornehmsten Schriftstellern des alten Roms. Aus den Schriften des Cassiodor will ich hier einige der Curiosität wegen anführen. So sagt er: *Mensa* a mense dicta est, quia eodem die convivia ritu gentium exercebantur; *Spes* dicta est quasi stabilis pes; *Fides* dicta est quod fiant dicta; *Flamma* dicta est a flagello comarum suarum; *Scabellum* dictum est ab eo quod scandatur; *Barbarus* a barba et rure dictus est. Die lächerlichste von allen Ableitungen, die sich bei Cassiodor finden, ist ohne allen Zweifel die des Wortes *canis*, Hund; denn sagt er

canis kömmt her a canendo, singen! Man weiß, daß die Römer das Wort *Religio* auf verschiedene Weise ableiten; ihre Ableitungen haben manchen Theologen viele unnütze Mühe gemacht, und sie verleitet, statt die Sache selbst ins Auge zu fassen, sich auf den schlüpfrigen Boden der Etymologie zu begeben.

Wie schwer solche etymologische Ableitungen sind, das beweiset auch der oben S. 182 mitgetheilte Artikel, welcher über die Ableitung des Wortes *Pontifex* handelt, worüber F. A. Wolf, der große Philologe, sich also ausdrückt: „Die Etymologie davon gehört unter die alten Sonderbarkeiten a ponte faciendo, welches in die älteste Zeit gehört.“ Will man dem Worte eine Deutung geben, so kann man sagen: der hohe Priester sei Pontifex deswegen genannt worden, weil er die Brücke aus der Zeit in die Ewigkeit, von der Erde in den Himmel schlägt, oder dieselbe bewacht!

Eine Sache, ein „Ding“, welches in den Handel kömmt, geht von Einem zum Andern, und es geht jedesmal zu dem, der am meisten dafür gibt. Die „Person“ steht dem „Ding“ im juristischen Sinne entgegen. Wodurch unterscheidet sich nun diejenige Person von einem Dinge, die sich lediglich durch den äußern Preis bestimmen läßt, von dem Einen zum Andern, von einer Meinung zur andern überzugehen, die den Grundsatz des Gnatho beim römischen Komiker zu dem ihrigen gemacht hat:

Quidquid dicunt, laudo; id rursum si negant, laudo id quoque.
Negat quis, nego: ait, aio: postremo imperavi egomet mihi,
Omnia assentari, *is quaestus nunc est multo uberrimus.*

Steht eine solche „Person“ tiefer als ein „Ding“, oder steht das Ding tiefer als eine solche Person?

Ich weiß nicht, ob es wahr ist, was Aristoteles, Seneka und Roger Bakon*) behaupten: Betrunkene und Kranke sähen sich selbst, sähen ihr eigenes Bild vor sich hergehen, aber auf dem Gebiete des Sittlichen findet diese Erscheinung ihre volle Anwendung. Denn die sittlich Kranken und Sinnenberauschten sehen

*) Rogeri Bacon, opus maius p. 344.

überall ihr Ich wie ein Irrlicht vor sich herschweben, während der sittlich Gesunde sein Ich nie erblickt, sondern wie der wahrhaft große Künstler, der seinen Namen vergessen macht, überall zurücktritt und nur in seinem Werke fortlebt, das Wahre und Gute aus reinem Interesse will und thut *).

Jedes Ding hat zwei Seiten und deswegen hat Gott dem Menschen zwei Augen gegeben, damit er vor Einseitigkeit bewahrt bleibe, und die Dinge auf beiden Seiten betrachte. Nun hat man berechnet, daß in Deutschland auf 174 Zweiäugige ein einäugiger Mensch komme; aber was weit schlimmer ist, ist der Umstand, daß das Verhältniß der Einäugigen zu den Zweiäugigen auf dem Gebiete des Geistes und der Wahrheit das umgekehrte ist, und daß hier unter 174 Einäugigen kaum ein Zweiäugiger vorkommt, welcher die Dinge nicht blos auf einer, sondern auf beiden Seiten betrachtet, und welcher sich überzeugt hält, daß hinter dem Berge auch Leute wohnen.

Man sagt das Auge des Geistes — ganz richtig; denn das Ich ist, wie Fichte sagt, Kraft mit einem Auge. Aber warum sagt man das Auge und nicht die Augen des Geistes —?

Der Gehorsam ist ein Surrogat der Liebe.

Die Pastoral ist die Politik der Theologie.

Hat man ein Interesse daran, sagt Lovelace in der Clarissa, ein junges Mädchen kennen zu lernen, so muß man darauf Acht geben, welche Bücher sie lies't. Mancher Leser wird hier einwenden, man könne auf dieselbe Weise auch einen Jüngling kennen lernen, — und ich werde mich hüten zu widersprechen.

In der Lebensbeschreibung des h. Paschalis Baylon kommt olgende schöne Stelle vor:

Communicabat (S. Paschalis) devotissime, non vultum

contorquens aut vehementia emittens suspiria, quemadmodum novi quidam spirituales, ferventes musto imperfectionis suae: sed vultu alacri, quieto, modesto, in quo legeres internam laetitiam animae talis hospitis dignatae *).

Ob pallorem vultus et vilitatem habitus sanctiores videntur sed non sunt; sagt Cäsarius von Heisterbach.

Die deutsche Sprache ist sehr bildsam; so kann man ganz analog nach dem Worte Auskehricht ein neues Wort: Aufkläricht bilden.

Wer, wo er loben kann und muß, nicht gerne lobt, und wer, wo er tadeln muß, es nicht ungerne thut, der ist kein guter Mensch.

Man ist geneigt es auffallend zu finden, sich darüber zu verwundern, daß Leute, welche vor Kurzem noch ein loses und ausschweifendes Leben führten, plötzlich und mit schrankenloser Heftigkeit die irdischen Dinge der Eitelkeit anklagen, und doch ist nichts natürlicher als dieses. Denn sie haben die Eitelkeit, das Leere, Nichtige und Ekelhafte der sinnlichen Genüsse kennen gelernt, und wissen daher davon zu sagen.

Auf eine Gewalt zu verzichten, welche man durch Unrecht erlangt, einen Irrthum aufzugeben, welcher mit Vortheilen für uns verknüpft ist, ein angethanes großes Unrecht, was man verübt hat, wieder gut zu machen, das sind Opfer, welche einzelne Menschen der Tugend bisweilen gebracht haben. Aber von einer Gesellschaft, von vielen Menschen, welche sich dabei betheiligt, läßt sich dergleichen nicht erwarten. Unordnungen einer Gesellschaft, welche derselben zum Vortheile gereichen und das allgemeine Beispiel für sich haben, werden von den einzelnen Mitgliedern ohne Scham und Abscheu betrachtet; das größte Unrecht,

---

*) Acta SS. apud Bolland. M. Maii. Tom. IV. p. 69.

was sie begangen, wird nicht von ihnen geachtet. Nie entstehen daher Verbesserungen solcher Unordnungen, nie wird ein großes Unrecht von der Gesellschaft, welche es begangen, selbst wieder gut gemacht, sondern es geschieht dies, wenn es geschieht, jedesmal nur durch fremde Hand und mit Gewalt.

Omnibus semper placuisse, res est
Plena fortunae; placuisse paucis,
Plena virtutis; placuisse nulli, plena doloris.
Si quid extremi tamen eligendi
Optio detur, medio relicto,
Praeferam, nulli placuisse, quam cunctis.

Der ist der größte Narr von Allen,
Der Allen will gefallen;
Wer Allen will gefallen,
Der wird zuletzt von Allen
Auch keinem mehr gefallen.

Sprüchwörtliches.

Wer an alte Kessel rührt,
Wird in der Regel angeschmiert.

Müßige Hand,
Ein schön Gewand,
Und leicht gewonnen Gut,
Erzeugen Stolz und Uebermuth.

Der Mann ist weise und hochgelehrt,
Der jedes Ding zum Besten kehrt.

Vernünftelei die treibt den Glauben aus,
Vernunft die bauet ihm ein festes Haus.

Stolz und Hochmuth fahren stets auf einem Karren,
Wer mitfährt, der wird auch zum Narren.

Die Schlossen haben die Blumen zerstört,
Die Eiche widerstand der Schlossen Macht;
Die Kleinen werden vom Schicksal verheert,
Die Großen läßt es unbedacht.

Die Genesis der Geheimnißvollen.

Was hemmt den Mann in seinem Lauf?
Zerstreuten Wesens wandelbare Triebe.
Doch jener nun gibt alles Andere auf,
Daß er in sich beschlossen, einig bliebe.
Und bis er sich von Allem losgeschält,
Wird nimmer er dem Ganzen zugezählt.
Ist er dann eins und stark alleine,
Dann muß sein eigen Ich verschwinden,
Und in dem mächtigsten Vereine,
Im Ganzen sich als Ich-Nicht-Ich wiederfinden.
So hat Natur die Macht, die eine Welt bewegt,
In den Verein der ungehemmten Kraft gelegt.

Doppelgang der Zeit.

Die Zeit geht langsam ihren Schritt,
zum Rechten;
Die Zeit fliegt hin in schnellem Ritt,
zum Schlechten.

Die schöne Form macht keine schöne Predigt,
Vom schönen Inhalt möcht' ich's auch nicht sagen,
Das Kunstwerk ist nur dann erledigt,
Wird es aus schöner Seele vorgetragen.

„Warum Die sich so sehr gehärmt,
Daß wir so weit vorangekommen?“
Sie hätten gern sich selbst gewärmt,
Und konnten nicht zum Ofen kommen.

Was ficht euch arme Sternchen an,
Die Sonne zu verneinen!
Ihr seid ja doch gleich abgethan,
Fängt sie nur an zu scheinen!

„Sag' Kräftiger, wie fängst du's an!
Beim Aergsten bleibst du noch gelassen.“
Den Stein, den ich nicht heben kann,
Den muß ich ruhig liegen lassen;
Umgehe ihn auf einer von beiden Seiten,
Kann ich über ihn hinweg nicht schreiten.

Willst du den Kindern und den Thoren behagen,
Mußt ihnen, was sie gerne hören, sagen;
Willst du aber, sie sollen Weisheit lernen,
Gleich werden sie sich von dir entfernen.

Die Staatskünstler.

Des Baumes Aeste wegzustutzen,
Die Gärtner halten es für Pflicht;
Dem kranken Baum wird es nichts nutzen,
Sorgt ihr für Luft und Nahrung nicht.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

Herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Elfter Jahrgang. Viertes Heft.

[76. Heft.]

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1850.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.

Beantwortung der Frage: ob die geographischen Ortsbezeichnungen בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר eine nachmosaische Abfassung des Pentateuchs, oder die Abfassung im Westjordanlande fordern.

Bei den Untersuchungen über die Echtheit und Glaubwürdigkeit der heiligen Schriften des alten und neuen Testaments ist die Frage nach den Verfassern derselben von großer Wichtigkeit. Es ist jedem ohne nähere Nachweisung einleuchtend, daß wir den Inhalt einer Schrift für wahr halten können, wenn wir den Verfasser desselben als einen Mann kennen, der dasjenige, was er schreibt, genau kannte und auch den Willen hatte, nur das zu schreiben, was er als wahr und richtig erkannte. Ist der Verfasser ein glaubwürdiger Mann, so liegt in dessen Glaubwürdigkeit für uns eine hinreichende Bürgschaft, daß auch dasjenige wahr ist, was er von früheren Begebenheiten, die lange vor ihm sich ereignet haben, berichtet. Mögen wir dann auch die Mittel und Wege nicht kennen, wodurch er zur genauen Erkenntniß früherer Zeiten und Begebenheiten gelangt ist. Ließe sich nun durch genügende Gründe darthun, daß Moses der Verfasser des Pentateuchs ist, so liegt für uns in diesem Beweise die Bürgschaft, daß dasjenige, was er in demselben aufgezeichnet hat, wahr ist. Denn daß Moses die Wahrheit sagen wollte, unterliegt keinem Zweifel und kann nur von demjenigen geläugnet werden, welcher sich von vorgefaßten Meinungen leiten läßt. Die Frage, ob Moses den Pentateuch geschrieben habe, wird aber von vielen neueren

Gelehrten verneinend beantwortet. Den Beweis, daß Moses nicht der Verfasser des Pentateuchs sein könne, glauben viele neuere Gelehrte aus der Sprache, der Darstellungsweise der Zusammensetzung, dem Inhalte und namentlich aus einzelnen geographischen Grenz- und Ortsbezeichnungen entnehmen zu können. In Betreff der geographischen Ortsbezeichnungen werden unter anderen בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר als Beweis für eine nachmosaische Abfassung des Pentateuchs angeführt. Denn diese geographischen Ortsbezeichnungen sollen stets das Ostjordanland, die Gegend, welche der Stamm Ruben, der Stamm Gad und der halbe Stamm Manasses in Besitze hatten, bezeichnen und מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן und בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן durch jenseits des Jordans übersetzt werden müssen. Da nun bekanntlich Moses im Ostjordanlande gestorben ist und nicht den Jordan überschritten hat (4 Mos. 20, 12. 27, 13. 17. 5 Mos. 31, 2 ff. 34, 1 ff.), so soll in dem בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר den Beweis liegen, daß der Verfasser des Pentateuchs oder doch eines großen Theils desselben in Canaan, dem Westjordanlande, gelebt habe, indem nur von seinem Standpunkte aus das Ostjordanland ein jenseitiges genannt werden könne. Wäre Moses der Verfasser des Pentateuchs, behauptet man, so hätte er das Ostjordanland nicht ein jenseitiges, sondern ein diesseitiges nennen müssen. Da wir uns vorgenommen haben, mit Uebergehung der aus der Sprache, Darstellungsweise, dem Zusammenhange und dem Inhalte gegen die mosaische Abfassung des Pentateuchs entnommenen Gründe, die bezeichneten geographischen Ortsbezeichnungen in nähere Untersuchung zu ziehen, so wollen wir im Folgenden dasjenige vortragen, was über jenen Beweisgrund für die nachmosaische Abfassung des Pentateuchs zu halten sei. Wir können schon hier im Voraus die Versicherung geben, daß wir bei der Prüfung aller Stellen, worin jene geographische Ortsbezeichnung vorkommt, zu der Ueberzeugung gelangt sind, daß aus den bisher angeführten Stellen der Beweis für eine nachmosaische Abfassung gar nicht geführt werden kann. Denn es wird aus

der folgenden Untersuchung sich ergeben, daß jene geographischen Ortsbezeichnungen nicht blos das Ostjordanland, sondern auch das Westjordanland Canaan bezeichnen und die Bedeutung jenseits und diesseits haben. Bevor wir aber die Stellen vorlegen, worin die geographischen Ortsbezeichnungen בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר, wozu auch עֵבֶר gehört, vorkommen, wollen wir erst einige Schriftsteller namhaft machen, welche aus jenen Bezeichnungen einen Beweis für die nachmosaische Abfassung des Pentateuchs entnommen haben.

Nach dem Vorgange des jüdischen Interpreten Rab. Abarbanel, der auf jene geographischen Ortsbezeichnungen aufmerksam gemacht hat, des Nikolaus de Lyra (gewöhnlich Lyranus genannt), der dieselben unter den Gründen anführt, weshalb einige Gelehrte den Pentateuch dem Moses absprechen, und des jüdischen Philosophen Spinoza und des Peyrerius, die auf dieselben Gewicht legen, haben in neueren Zeiten, namentlich Alexander Geddes in der Anmerkung zu 5 Mos. 1, 1., Anton Theodor Hartmann, Peter von Bohlen, Friedrich Tuch u. A. jene Ortsbezeichnungen zum Beweise einer nachmosaischen Abfassung des Pentateuchs angeführt. Geddes bemerkt zu den Worten: בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן. „Die LXX. πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Vulg. trans Iordanem, und eben so alle alte Uebersetzer, so daß man nicht diesseits, sondern jenseits des Jordans zu übersetzen hat. — Dies kann als ein Beweis angesehen werden, daß der Verfasser, welcher so schrieb, auf der Westseite des Jordans lebte, also Moses nicht war. Man kann, so viel ich weiß, keine Stelle nachweisen, wo בְּעֵבֶר auf dieser Seite, diesseits hieße.“ Hartmann schreibt in seinen „historisch-kritischen Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der Bücher Moses. Rostock und Güstrow, 1831,“ S. 706: „Der Verfasser (des Pentateuchs) spricht von einem Jenseits (מֵעֵבֶר) des Jordans, obgleich er, wenn die Aufzeichnung vor der geschehenen Einwanderung (der Israeliten) in Palästina geschehen wäre, den Ausdruck diesseits hätte gebrauchen

müssen. Z. B. Num. 35, 14. werden die drei Freistätten jenseits des Jordans den drei Freistätten im Lande Canaan entgegengesetzt. Muß also nicht der Verfasser in Palästina gelebt haben? Hat er aber in Palästina gelebt, so ist er von der Person Moses verschieden gewesen, weil dieser bekanntlich in der Wüste gestorben ist.

„In Palästina, als das Land seines Aufenthalts, rückt sich auch der Erzähler Deuter. 1, 1. in den Worten: „„dies sind die Reden, die Mose gehalten hat jenseits (בְּעֵבֶר) des Jordans„„; und eben das. 3, 8.: „„wir entrissen um jene Zeit das Land den beiden Königen der Amoriter jenseits des Jordans.“ P. v. Bohlen schreibt in der Einleitung LX. des genannten Werkes: „Moses ferner kam nicht über den Jordan (Deut. 4, 22.) und dennoch läßt ihn das Deuteronomium die Gesetze jenseits des Jordans geben (Deut. 1, 1. 3, 8. 4, 41. 46. 47 und öfter), wodurch es verräth, daß es selber diesseits des Flusses (Jordan) geschrieben wurde und nur in einigen Fällen die Fiktion zu halten sucht (Deut. 11, 30.); einmal vergißt sich eben so das vierte Buch: sie lagerten im Gefilde der Moabiter jenseit des Jordans, Jericho gegenüber (Num. 22, 1., wozu erklärend ist Josua 13, 32.), denn das Gebiet der Morbiter lag nur im Osten des Jordan. Dieß sah schon Peyrerius (Syst. Praeadamitarum p. 185.), indessen hat man in neueren Zeiten בְּעֵבֶר in dergleichen Fällen durch diesseit zu geben versucht (Movers kritische Untersuchungen über die biblische Chronik S. 241.), wie es nirgend (?) heißt und durch keine (?) Stelle kann bewiesen werden *).“ Und in seiner Erklärung über die Genesis be-

*) Sonderbarer Weise wird diese Behauptung in der Anmerkung zu jenen Worten der Sache nach wieder zurückgenommen. Denn derselbe schreibt: „Die Phrase: jenseit des Jordan nach Westen (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן יָמָּה) steht für ganz Palästina seiner Breite nach; daher erklärend hinzugefügt wird: vom Flusse Arnon bis an den Berg Hermon (Jos. 12, 1. vgl. Jos. 1, 15. 5, 1. 9, 1.

merkt er zu Gen. 50, 11., daß die Bedeutung diesseits gänzlich gegen die Sprache sei. Tuch sagt in seinem Commentar über die Genesis, Halle 1838, S. LXXXVI: „Eben darauf führt, daß beide Erzähler (der Genesis) nirgends verhehlen, in Canaan zu leben und zu schreiben. Schon in der Grundschrift ist Canaan Gen. 40, 15. אֶרֶץ הָעִבְרִים (Land der Hebräer), was es erst nach Josuas Siegen war, Num. 22, 1. lagern sich die Israeliten in den Gefilden Moabs מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן jenseit des Jordan, welches, wie בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן Genes. 50, 10. 11., den westlich wohnenden Berichterstatter kund gibt, und selbst im Sprachgebrauche zeigt sich das kanaanitische Vaterland, wenn Grundschrift und Ergänzer יָמָּה, מִיָּם u. a. in der Bedeutung westwärts gebrauchen exod. 26, 22. 27, 13. 38, 12. 10, 19. Gen. 12, 8. 28, 14., was an die Lokalität des Landes gebunden ist."

Jetzt, nachdem wir aus den angeführten Stellen erkannt haben, daß selbst namhafte neuere Gelehrte in den geographischen Ortsbezeichnungen בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר einen Beweis für die nachmosaische Abfassung des Pentateuchs gefunden haben, können wir uns zu der Beantwortung der Frage wenden, ob jene Ausdrücke immer in der Bedeutung jenseits und als Bezeichnung des Ostjordanlandes zu fassen seien oder bisweilen auch die Bedeutung diesseits haben und das Westjordanland bezeichnen. — Die Beantwortung dieser Frage wird selbst von Vertheidigern der mosaischen Abfassung des Pentateuchs verschieden beantwortet. Die meisten derselben nehmen an und suchen es durch Stellen des alten Testaments zu erweisen, daß jene geographischen Ortsbezeichnungen die Bedeutungen diesseits und

12, 7. 1 Sam. 31, 7.) und so sind die fünf Ausnahmen (Gesen. Lex. man.), welche allerdings das Westjordanland bezeichnen, nur scheinbar; מֵעֵבֶר dagegen kann jenseit und diesseit oder, von jenseit des Jordan her (wie Jos. 22, 7.) bedeuten (vgl. auch zu Genesis 50, 10.)."

jenseits haben, wo hingegen Hengstenberg der Ansicht ist, daß jene Bezeichnungen eigentlich nie die Bedeutung diesseits haben. Diejenigen Gelehrten, welche behaupten, daß jene Bezeichnungen beide Bedeutungen haben, pflegen dieselben auf eine allgemeine Grundbedeutung zurückzuführen, um das Auffallende zweier geradezu entgegengesetzter Bedeutungen zu vermeiden, ähnlich wie bei בֵּרֵךְ, welches in der Bedeutung von segnen und fluchen vorkommt. Das בְּעֵבֶר bezeichnet nach denselben ursprünglich entweder zur Seite oder übergangs und erhält nur durch den Zusammenhang die Bedeutung diesseits oder jenseits. Unter den älteren Gelehrten sind dieser Meinung Gousset, Bonfrer zu 1 Mos. 50, 10. 11., Carpzov, Rich. Simon und viele Andere. Gousset schreibt lex. p. 1099. „עֵבֶר significat id, quo spatium aliquod terminatur, quodque adeo transgredi oportet, ut ex illo spatio in vicinum transeatur. — — Quia autem simpliciter notat terminum spatii ac oram rei, ideo cum aliquid aliud corpus apponitur, non designat cui orae et quomodo apponatur, sed id circumstantiae docent. Unter den Neueren gehören hierher Vater, Movers über die biblische Chronik S. 240., Dereser an den betreffenden Stellen seiner Uebersetzung des alten Testaments, König, über Josua S. 106., Drechsler, Bened. Welte in dem Werke: „Nachmosaisches im Pentateuch, Karlsruhe und Freiburg 1841", S. 178 f. u. A. Joh. Severin Vater schreibt in seinem Commentar über den Pentateuch, Halle 1805, zu 5 Mos. 1, 1.: „Die gewöhnlichere Bedeutung von בְּעֵבֶר ist allerdings jenseits, und viele Stellen, die für die Bedeutung diesseits angeführt zu werden pflegen, haben entweder den entgegengesetzten Sinn, oder lassen die Bedeutung überhaupt zweifelhaft. Indessen blos von מֵעֵבֶר ist Num. 21, 13. 32, 19. 32. 34, 15. 35, 14. die Bedeutung diesseits deutlich. Auch בְּעֵבֶר steht eben so Jos. 1, 15., wo Josua noch vor dem Uebergange über den Jordan zu den Rubeniten, Gediten und Manassiten sagt, daß die zum Kriege

Tauglichen erst nach Eroberung des Landes Kanaans in dem Lande wohnen können, welches ihnen Moses עֵבֶר הַיַּרְדֵּן gegeben habe. Ebenso beweist dafür unter der höchst wahrscheinlichen Voraussetzung, daß Deut. 3 ff. von Moses östlich vom Jordan gesprochen sein soll, auch Deut. 3, 8. Und demnach ist kein Grund, bei minder entscheidenden Stellen auf die Bedeutung: jenseits, ein Gewicht zu legen, und darauf Argumentationen zu gründen".

Nach Hengstenberg in seinen Beiträgen zur Einleitung ins alte Testament, Bd. 3., auch unter dem Titel: die Authentie des Pentateuchs, Bd. 2., Berlin 1839, soll S. 306 aber die Annahme, daß בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר sowohl diesseits als jenseits bedeuten, wenn sie auch, wofern keine dritte denkbar wäre, der ersteren vorzuziehen sei (S. 314.), mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen und unhaltbar und eine andere vorzuziehen sein. „Aber auch die Annahme," schreibt er a. a. O. S. 316., „daß das בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר bald diesseits, bald jenseits bedeute, hat mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen. Seine Setzung wäre dann ja gänzlich überflüssig; man sähe gar nicht ein, warum es nicht lieber ganz weggelassen würde, da die bestimmende Kraft allein in den Zusätzen liegen soll. Und was will man mit den zahlreichen Stellen anfangen, wo diese Zusätze ganz fehlen und doch offenbar eine Bestimmung gegeben werden soll? Auch vermag man es von diesem Standpunkte aus nicht zu erklären, warum der Gebrauch des בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן von dem cisjordanischen Lande fast (?) nur im Pentateuch und dem Buche Josua vorkommt.

„Stellen wir jetzt diesen beiden (?) unhaltbaren Ansichten die richtige entgegen. Das עֵבֶר, בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר heißt überall (?) und ohne Ausnahme jenseits, aber das diesseits und jenseits können von einem doppelten Standpunkte aus gebraucht werden, entweder von dem individuellen des Redenden oder Schreibenden, oder von einem allgemeineren, als stehende geographische Bezeichnungen. Der letztere Sprachgebrauch findet überall da statt, wo das בְּעֵבֶר

oder מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן die Bedeutung diesseits des Jordans zu haben scheint, oder auch die Annahme hervorgerufen hat, daß der Verfasser des Pentateuchs aus seiner Rolle gefallen.

„Daß für den letzteren Gebrauch des diesseits oder jenseits sich eine große Menge anderweitiger Beispiele anführen läßt, wird man schon von vorn herein erwarten. Man denke nur an die Landschaft Traz-os Montes in Portugall, an Abruzzo ulteriore und citeriore im Königreich Neapel, an die transpadanische, cispadanische und cisalpinische Republik in der Napoleonischen Zeit, an die Gallia citerior und ulterior der Römer, Benennungen, die keinen Wechsel in dem Munde derjenigen erlitten, die sich in Gallia ulterior befanden, an Transmarisca in Mösien, an cisplatina in Südamerika. Niederungarn zerfällt in den Kreis diesseits der Donau und den Kreis jenseits der Donau, Oberungarn in den Kreis diesseits der Theiß und jenseits der Theiß. Und so noch vieles. Die zunächst liegende Analogie aber gewährt uns die Schrift selbst in jenen schon angeführten Stellen (Nehem. 2, 7. 9. 3, 7. Esr. 4, 10. 11.; 5, 3. 6.; 6, 6. 8.; 8, 36.), in welchen von Schriftstellern, welche westlich vom Euphrat schrieben, das Land zwischen ihnen und diesem Strome als בְּעֵבֶר הַנָּהָר bezeichnet wird, Stellen, denen noch 1 Reg. 5, 4. hinzuzufügen ist, wo es von Salomo heißt: denn er herrschte in dem ganzen עֵבֶר הַנָּהָר von Thipsach bis nach Gaza, über alle Könige עֵבֶר הַנָּהָר. Wer sähe nicht, daß in diesen Stellen die Lage der Oerter nach ihren Verhältnissen zu dem Mittelpunkt des Chaldäisch-Persischen Reiches bestimmt wird, ohne Rücksicht auf den persönlichen Standpunkt des Schreibenden.

„In Bezug auf Palästina mußte sich ein stehender und von den persönlichen Verhältnissen des Redenden und Schreibenden unabhängiger Gebrauch des בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן von dem transjordanischen Lande um so leichter ausbilden, je bestimmter das cisjordanische als das eigentliche Hauptland sich kund gab, das transjordanische als bloßer Anhang erschien. Im Pentateuch führt das cisjordanische Land mehrfach für

sich den Namen Canaan, und überall erscheint das transjordanische als zu ihm in ähnlichem Verhältnisse stehend, wie die Vorstadt zur eigentlichen Stadt. Aus diesem natürlichen Verhältnisse beider Theile zu einander gingen auch die späteren stehenden geographischen Bezeichnungen Peräa, *πέραν τοῦ Ἰορδάνου*, hervor. Besinnen doch auch wir uns nicht, wenn wir vom Lande jenseits des Jordan hören, ob es für uns diese Lage hat, sondern wir versetzen uns sofort in den Mittelpunkt des Landes."

So zuversichtlich Hengstenberg seine Ansicht in dem Angeführten vorgetragen hat, so müssen wir derselben doch unsere Zustimmung versagen. Denn aus dem Umstande, daß die Hebräer das Ostjordanland in zahlreichen Stellen durch בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן bezeichnen, folgt erstens noch keineswegs, daß durch diese geographische Bezeichnungen nur dieses und nicht auch bisweilen das Westjordanland bezeichnet wird. Denn wenn jene Ausdrücke auch immer jenseits bezeichnen sollen, was, wie wir sehen werden, nicht der Fall ist, so kann offenbar auch ein Schriftsteller, der im Ostjordanlande lebte und schrieb, dieselben auch von dem Westjordanlande, das ihm von seinem Standpunkte aus, jenseits des Jordans lag, gebrauchen. Muß man dieses zugeben, so frägt sich zweitens, ob denn auch wirklich diese Bezeichnungen בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר von dem Westjordanland im alten Testamente vorkommen? Und diese Frage muß mit Ja beantwortet werden. Denn es finden sich mehrere Stellen, worin jene geographischen Ortsbezeichnungen auch vom Westjordanlande gebraucht werden.

Schon die erste Stelle (1 Mos. 50, 10. 11.), worin die geographische Ortsbestimmung בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן vorkommt, läßt kaum daran zweifeln, daß durch dieselbe das Westjordanland bezeichnet wird. Denn es heißt hier von dem Zuge, den Joseph, seine Brüder, seine Hausgenossen, die Diener Pharaos und die Aeltesten seines Hauses und Aegyptens nach Canaan, d. i. in die Gegend von Hebron machten, um daselbst den einbalsamirten Leichnam Jakobs zur Erde zu bestatten:

„Und sie kamen bis an die Tenne Atad, welche בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן liegt, und sie hielten dort eine sehr große und schwere Klage, und er stellte um seinen Vater eine Trauer an von 7 Tagen. Und es sahen die Bewohner des Landes, die Canaaniter, die Trauer auf der Tenne Atad, und sie sprachen, das ist eine große Trauer den Aegyptern; darum nannte man den Ort Abel Mizraim, welcher בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן liegt.“ V. 12. und 13. wird hinzugefügt: „Seine (Jakobs) Söhne thaten auf diese Weise ihm, wie er befohlen hatte: Seine Söhne brachten ihn nach dem Lande Canaan, und begruben ihn in der Höhle des Ackers bei Machpela, welche Abraham mit dem Acker zur eigenthümlichen Grabstätte von Ephron, dem Gethiter, Mamre gegenüber, gekauft hatte.“ S. 1 Mos. 49, 29—32. — Daß die geographische Ortsbezeichnung בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן hier durch diesseits des Jordans zu übersetzen ist, geht erstens daraus hervor, daß, wenn dieselbe die Bedeutung jenseits hätte, die Tenne Atad im Ostjordanlande gelegen hätte, und Joseph und seine Begleitung nicht auf dem kürzesten Wege, sondern auf einem weiten Umwege von Aegypten nach Hebron gelangt wären. Die Behauptung von Clericus und Hengstenberg, daß der Leichenzug nothgedrungen diesen weiten Umweg gemacht hätte, ist völlig unbegründet. Denn die Annahme, daß Joseph und seine Begleitung das Gebiet der kriegerischen Philister nicht habe berühren wollen, ist nicht ausreichend, weil sie ohne Berührung des Gebietes der Philister auf einem bei weitem näheren Wege nach Hebron gelangen konnten. Man vergegenwärtige sich nur die Lage des Gebietes der Philister und Hebrons. — Bei der Annahme eines weiten Umweges entsteht auch zweitens die Schwierigkeit, daß der Leichenzug durch das Gebiet der Edomiter und Moabiter hätte gehen müssen. Was aber sehr unwahrscheinlich ist, weil dieselben nicht allein gar nicht erwähnt werden, und von einem großen Umwege nirgends die Rede ist, sondern weil auch die Edomiter und Moabiter schwerlich einer kriegerischen Begleitung den Zug durch ihr Land würden gestattet

haben. Uebrigens ist auch die Annahme, daß Joseph und seine Begleitung aus Furcht vor den kriegerischen Philistern deren Gebiet nicht haben berühren wollen, eine durch nichts begründete Vermuthung. Daß die Tenne Atad auf der Westseite des Jordans lag, und בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן diesseits des Jordans übersetzt werden muß, geht auch drittens aus dem 11. Verse des 50. Kap. der Genesis hervor, wo erzählt wird, daß die Canaaniter, welche das Land bewohnten, die Trauer auf der Tenne Atad gesehen und gesprochen hätten: das ist eine starke Trauer der Aegypter. Daß die Tenne Atad diesseits des Jordans gelegen habe, nimmt daher auch Dereser ganz richtig an. Seine Uebersetzung des בעבר הירדן durch jenseits des Jordans geht von der Ansicht aus, daß der Verfasser dieser Erzählung im Ostjordanlande geschrieben habe, was aber durch nichts erwiesen werden kann. Wir können daher den neueren Commentatoren Rosenmüller, de Wette, van Eß, Dereser Tuch und Anderen nicht beistimmen, welche בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן 1 Mos. 50, 10. durch jenseits des Jordans übersetzen. Mit Recht verwirft deswegen auch Movers diese Uebersetzung, und nennt a. a. O. S. 240. die Reise des Leichenzuges von Aegypten aus nach Hebron über den Jordan eine wunderliche. Was Hengstenberg außerdem noch zur Begründung seiner Ansicht anführt, ist ebenfalls ohne alle Beweiskraft. So soll nämlich an die Bedeutung diesseits gar nicht gedacht werden können, weil das אֶרֶץ כְּנַעַן V. 13. einen deutlichen Gegensatz zu dem בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן bilde und mit dem בעבר הירדן nichts gesagt würde, wenn es gleich gut diesseits und jenseits bedeuten könne. Hätten Joseph und seine Begleitung den Weg durch das Land der Philister gemacht, so wären sie ja gar nicht in die Nähe des Jordans gekommen und die Angabe des diesseits überflüssig gewesen. „Eben so wenig aber", fügt Hengstenberg noch hinzu, „kann das בעבר הירדן hier als jenseits von dem persönlichen Standpunkte des Verfassers aus genommen werden, es muß vielmehr jenseits im objektiven Sinne bedeuten. Der

„Und sie kamen bis an die Tenne Atad, welche בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן liegt, und sie hielten dort eine sehr große und schwere Klage, und er stellte um seinen Vater eine Trauer an von 7 Tagen. Und es sahen die Bewohner des Landes, die Canaaniter, die Trauer auf der Tenne Atad, und sie sprachen, das ist eine große Trauer den Aegyptern; darum nannte man den Ort Abel Mizraim, welcher בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן liegt." V. 12. und 13. wird hinzugefügt: „Seine (Jakobs) Söhne thaten auf diese Weise ihm, wie er befohlen hatte: Seine Söhne brachten ihn nach dem Lande Canaan, und begruben ihn in der Höhle des Ackers bei Machpela, welche Abraham mit dem Acker zur eigenthümlichen Grabstätte von Ephron, dem Gethiter, Mamre gegenüber, gekauft hatte." S. 1 Mos. 49, 29—32. — Daß die geographische Ortsbezeichnung בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן hier durch diesseits des Jordans zu übersetzen ist, geht erstens daraus hervor, daß, wenn dieselbe die Bedeutung jenseits hätte, die Tenne Atad im Ostjordanlande gelegen hätte, und Joseph und seine Begleitung nicht auf dem kürzesten Wege, sondern auf einem weiten Umwege von Aegypten nach Hebron gelangt wären. Die Behauptung von Clericus und Hengstenberg, daß der Leichenzug nothgedrungen diesen weiten Umweg gemacht hätte, ist völlig unbegründet. Denn die Annahme, daß Joseph und seine Begleitung das Gebiet der kriegrischen Philister nicht habe berühren wollen, ist nicht ausreichend, weil sie ohne Berührung des Gebietes der Philister auf einem bei weitem näheren Wege nach Hebron gelangen konnten. Man vergegenwärtige sich nur die Lage des Gebietes der Philister und Hebrons. — Bei der Annahme eines weiten Umweges entsteht auch zweitens die Schwierigkeit, daß der Leichenzug durch das Gebiet der Edomiter und Moabiter hätte gehen müssen. Was aber sehr unwahrscheinlich ist, weil dieselben nicht allein gar nicht erwähnt werden, und von einem großen Umwege nirgends die Rede ist, sondern weil auch die Edomiter und Moabiter schwerlich einer kriegerischen Begleitung den Zug durch ihr Land würden gestattet

haben. Uebrigens ist auch die Annahme, daß Joseph und seine Begleitung aus Furcht vor den kriegerischen Philistern deren Gebiet nicht haben berühren wollen, eine durch nichts begründete Vermuthung. Daß die Tenne Atad auf der Westseite des Jordans lag, und בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן *diesseits des Jordans* übersetzt werden muß, geht auch drittens aus dem 11. Verse des 50. Kap. der Genesis hervor, wo erzählt wird, daß die Canaaniter, welche das Land bewohnten, die Trauer auf der Tenne Atad gesehen und gesprochen hätten: das ist eine starke Trauer der Aegypter. Daß die Tenne Atad *diesseits* des Jordans gelegen habe, nimmt daher auch *Dereser* ganz richtig an. Seine Uebersetzung des בעבר הירדן durch *jenseits* des Jordans geht von der Ansicht aus, daß der Verfasser dieser Erzählung im Ostjordanlande geschrieben habe, was aber durch nichts erwiesen werden kann. Wir können daher den neueren Commentatoren *Rosenmüller*, *de Wette*, *van Eß*, *Dereser* *Tuch* und Anderen nicht beistimmen, welche בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן 1 Mos. 50, 10. durch *jenseits des Jordans* übersetzen. Mit Recht verwirft deswegen auch *Movers* diese Uebersetzung, und nennt a. a. O. S. 240. die Reise des Leichenzuges von Aegypten aus nach Hebron über den Jordan eine wunderliche. Was *Hengstenberg* außerdem noch zur Begründung seiner Ansicht anführt, ist ebenfalls ohne alle Beweiskraft. So soll nämlich an die Bedeutung *diesseits* gar nicht gedacht werden können, weil das אֶרֶץ כְּנַעַן V. 13. einen deutlichen Gegensatz zu dem בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן bilde und mit dem בעבר הירדן nichts gesagt würde, wenn es gleich gut diesseits und jenseits bedeuten könne. Hätten Joseph und seine Begleitung den Weg durch das Land der Philister gemacht, so wären sie ja gar nicht in die Nähe des Jordans gekommen und die Angabe des diesseits überflüssig gewesen. „Eben so wenig aber“, fügt *Hengstenberg* noch hinzu, „kann das בעבר הירדן hier als *jenseits* von dem persönlichen Standpunkte des Verfassers aus genommen werden, es muß vielmehr jenseits im objektiven Sinne bedeuten. Der

hatten, und ihnen somit die Bezeichnung, die eigentlich nur so lange genau passend war, als sie den Jordan noch nicht überschritten hatten, noch geläufig blieb. Ihren festen Standpunkt hatten sie noch immer jenseits des Jordan, so daß, was äußerlich genommen, diesseits, innerlich genommen für sie noch jenseits war." Aehnlich K. F. Keil im „Commentar über das Buch Josua" zu Jos. 5, 1. Allein diese Entgegnung ist unbegründet und kann in keiner Weise seine Ansicht wahrscheinlich machen. Wer sieht nicht ein, daß der Verfasser des Buches Josua, sei er es selbst oder einer nach ihm, da er doch nach der Eroberung Canaans gelebt haben muß, nur בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן und מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן, dann von dem Westjordanlande gebrauchen konnte, wenn sie zur Bezeichnung desselben in Gebrauch waren. Wie sonderbar ist nicht die Meinung, daß der Verfasser nach Eroberung Canaans noch im Geiste das bereits eroberte Land sich als ein jenseitiges gedacht habe? Wie kann der Verfasser des Buches Josua, der lange nach dem Uebergange über den Jordan schrieb, noch seinen festen Standpunkt außer Canaan im Ostjordanlande gehabt haben? Welcher besonnener Schriftsteller wird so schreiben können? Gewiß würde Hengstenberg nicht auf diese Weise seine Ansicht zu bewahrheiten und die entgegenstehenden Stellen zu erklären gesucht haben, wenn er nicht von der einmal angenommenen Meinung, daß בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר stets jenseits bezeichne, sich hätte irre leiten lassen. Die Unrichtigkeit der Ansicht Hengstenbergs erhellet auch endlich daraus, daß nach derselben angenommen werden muß, daß das Westjordanland schon vor dem Uebergange über den Jordan als ein jenseitiges durch בְּעֵבֶר bezeichnet worden ist, was aber nicht zulässig ist, wenn das Ostjordanland Canaan gerade im Gegensatze zum Westjordanlande von den dort Wohnenden durch בְּעֵבֶר bezeichnet worden und בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן eine stehende geographische Bezeichnung gewesen wäre. Dieses hat auch Welte richtig erkannt; denn er schreibt a. a. O. S. 169 f. in der Anmerkung 5.: „Schon die auffallende Erscheinung, daß im

Buche Josua das cisjordanische Land wiederholt עֵבֶר הַיַּרְדֵּן (sollte heißen בְּעֵבֶר) genannt wird (5, 1. 9, 1. 12, 7. 22, 7.), vermag sie nicht zu erklären. Hengstenberg sagt: „„Das jenseits ist daraus zu erklären, daß die Israeliten in dem Lande diesseits des Jordan noch nicht festen Fuß gefaßt hatten, und ihnen somit die Bezeichnung, die eigentlich nur so lange genau passend war, als sie den Jordan noch nicht überschritten hatten, noch geläufig blieb. Ihren festen Standpunkt hatten sie noch immer jenseits des Jordan, so daß, was äußerlich genommen diesseits, innerlich genommen für sie noch jenseits war.““ Allein dieses möchte sich etwa hören lassen, wenn der Verfasser des Buches Josua an den angeführten Stellen die Reden damaliger Personen referirte. Das thut er aber nicht. Er berichtet als Historiker offenbar in den zu seiner Zeit für die Sache üblichen Ausdrücken, und so kann die von Hengstenberg angegebene Betrachtungsweise unmöglich die seinige und der Erklärungsgrund für die von ihm gebrauchten Ausdrücke sein. Selbst wenn Josua oder ein Zeitgenosse Verfasser ist, hat die Sache noch die Bedenklichkeit; denn auch in diesem Falle wurde die Geschichte der Eroberung des Landes begreiflich erst nach der Eroberung geschrieben, und dann war die angegebene Betrachtungsweise eben wiederum unmöglich. Dazu kommt, daß nach Hengstenberg's Bemerkung eben doch das diesseitige Land schon vor der Uebersetzung des Jordan eben so, wie das jenseitige, durch עֵבֶר bezeichnet worden wäre, was wiederum nicht wohl sein konnte, wenn das jenseitige Gebiet gerade im Gegensatze zum diesseitigen selbst von den dort Wohnenden durch עֵבֶר bezeichnet worden und dieses seine stehende geographische Bezeichnung gewesen wäre. Die von Hengstenberg verworfene Ansicht, daß עֵבֶר (sollte heißen בְּעֵבֶר) sowohl das diesseitige als jenseitige Gebiet eines Flusses rc. bezeichnen könne, verdient daher sicher den Vorzug.“ Die Vermuthung von Gesenius in lex. man. Hebr. zu עֵבֶר, daß die Bezeichnung des Westjordanlandes Jos. 5, 1. 9, 1. 12, 7. durch בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר in

einem während des babylonischen Exils entstandenen Sprachgebrauche seinen Grund habe, ist deswegen unzulässig, weil das Buch Josua lange vor dem babylonischen Exile verfaßt worden ist. Es konnte daher der Verfasser, da er nicht in einer Gegend östlich vom Jordan lebte, das Westjordanland ein jenseitiges nennen. Wenn nun auch das Gesagte schon jeden Zweifel über den Sprachgebrauch des בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר ausschließt, so wollen wir doch noch einige Stellen hinzufügen, worin diese geographischen Ortsbezeichnungen und עֵבֶר vom diesseitigen Jordanlande gebraucht wird. 4 Mos. 32, 19. sagen der Stamm Ruben, der Stamm Gad und der halbe Stamm Manasses, welche ihr Erbtheil im Ostjordanlande erhalten hatten, zu Moses: „denn nicht wollen wir mit ihnen (den übrigen 10½ Stämmen) erben jenseits des Jordans (מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן, d. i. im Jordanlande) und weiterhin: denn gekommen ist unser Erbtheil an uns diesseits des Jordans gegen Osten (מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה d. i. im Ostjordanlande). Da, wie wir oben nachgewiesen haben und unten noch durch andere Stellen bestätigt werden wird, daß בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר auch bisweilen in der Bedeutung diesseits genommen werden muß, so muß auch das zweite מֵעֵבֶר, welches durch den Zusatz: gegen Osten näher bestimmt wird, durch diesseits übersetzt werden. Hengstenberg, der auf diese Stelle großes Gewicht legt, und sie für seine Ansicht anführt, entgegnet zwar: „Es ist undenkbar, daß das מעבר hier in einem Athem in entgegengesetzter Bedeutung gebraucht werde, zuerst diesseits, dann jenseits. Es heißt vielmehr beide Male jenseits, zuerst im subjektiven, dann objektiven Sinne. Das: gegen Osten, soll nicht nach der von Movers gegebenen Deutung dieses und ähnlicher Zusätze bestimmen, daß das מֵעֵבֶר hier diesseits bedeute, sondern daß es als stehende geographische Bezeichnung unabhängig von dem Standpunkte des Redenden stehe. An dieser Stelle scheitern beide (?) gangbare Ansichten. Hier ist es unmöglich, den Gebrauch des מֵעֵבֶר vom transjordanischen Lande aus einem Vergessen des Standpunktes abzulei-

ten, den der Verfasser genommen. Sollte er seines Standpunktes in demselben Augenblicke gedenken und ihn vergessen?“ Allein diese zuversichtliche Entgegnung ist doch ohne alle Beweiskraft und bestätigt in keiner Weise die Ansicht, daß בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר überall in der Bedeutung von jenseits genommen werden müsse. Gewiß würde Hengstenberg nicht so zuversichtlich diese Stelle für seine Ansicht angeführt haben, wenn er nicht durch das deutsche diesseits und jenseits sich zu einem Mißverständniß hätte verleiten lassen. Wäre es ihm klar gewesen, daß עֵבֶר ; בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר, wenn sie als geographische Ortsbezeichnung gebraucht werden, erst durch die Gegend, wo sich der Schreiber oder Erzähler befindet, und durch anderweitige sich in der Erzählung findende Andeutungen, die Bedeutungen diesseits oder jenseits erhalten, so würde er nicht zu der Ansicht, daß dieselben nur jenseits bedeuten, geführt worden sein. Denn עֵבֶר : בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר bezeichnet als Ortsbestimmung die Seite oder Gegend, auf die man von der andern herüber oder hinüber kommt, mag das dazwischenliegende ein Fluß, ein Berg oder Thal oder etwas anderes sein. Sie können daher die eine oder die andere Seite bedeuten. Welche von den beiden Seiten in einzelnen Fällen zu verstehen sei, ist ohne nähere Andeutungen nicht deutlich und muß erst aus der Erzählung und dem Zusammenhange erkannt werden. So kann es Josua 22, 7. gar keinem Zweifel unterliegen, daß daselbst durch מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן die diesseitige Gegend des Jordans, das Westjordanland, hingegen Jos. 12, 1. 20, 8. die jenseitige Gegend des Jordans, das Ostjordanland, bezeichnet wird. Ist es aus dem Zusammenhange nicht deutlich, welche Seite durch עֵבֶר, בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר bezeichnet wird, so wird eine nähere Bestimmung wie יָמָּה nach Westen, eigentlich nach dem Meere, zur Bezeichnung Westjordanlandes, und מִזְרָחָה und מִזְרַח שֶׁמֶשׁ zur Bezeichnung des Ostjordanlandes hinzugefügt. Jos. 1, 14., wo es deutlich ist, daß Josua von dem Gebiete redet, welches Moses den dritthalb Stämmen im Ostjordanlande angewiesen hat, ist daher auch kein Zu-

satz zu näherer Bestimmung hinzugefügt und es heißt blos בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן. Im folgenden Verse, wo das Ostjordanland im Gegensatze zum Westjordanlande genannt, steht der Zusatz ganz an seinem Orte. Da nun 4 Mos. 32, 19. zu dem zweiten מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן das מִזְרָחָה gegen Osten hinzugefügt wird, so kann es gar nicht zweifelhaft sein, daß hierdurch das Ostjordanland bezeichnet ist, hingegen bei dem ersten מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן das Westjordanland Canaan, da es hier deutlich ist, daß dieses gemeint ist und daher auch keinen Zusatz hat. Es kann daher hier mit Einigen auch nicht von einem Vergessen des Standpunktes des Schriftstellers die Rede sein. Hierbei bleibt immer bestehen, daß עֵבֶר, בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר von den alttestamentlichen Schriftstellern, die fast alle in Canaan gelebt und geschrieben haben, bei weitem am häufigsten zur Bezeichnung des Ostjordanlandes gebraucht wird. Es ist demnach aus dem Gesagten offenbar, daß die Stelle 4 Mos. 32, 19. nicht zur Bestätigung der Meinung von Hengstenberg geeignet ist. Richtig bemerkt daher auch Welte a. a. O. zu 4 Mos. 32, 19. gegen Hengstenberg: „עֵבֶר (sollte heißen מֵעֵבֶר), von allem subjektiven Sinn abgesehen, steht hier so wenig in entgegengesetzter Bedeutung, als z. B. der Ausdruck Ufergegend, wenn ich von westlicher und östlicher Ufergegend des Jordan spreche.“

Andere deutliche Stellen, worin עֵבֶר, בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר zur Bezeichnung des Westjordanlandes in der Bedeutung diesseits gebraucht werden, sind folgende. 1 Sam. 31, 7. heißt es von den Israeliten, als Saul und seine drei Söhne in der Schlacht umgekommen waren: „Als die Männer Israels, welche diesseits (eigentlich auf der Seite) des Thales (אֲשֶׁר־בְּעֵבֶר הָעֵמֶק, d. i. der Ebene Esdrelon), und welche diesseits (eigentlich auf der Seite) des Jordans (וַאֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן) wohnten*), sahen, daß

*) Otto Thenius in dem Werke: „Die Bücher Samuels“, auch mit dem Titel: „Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testamente. Vierte Lieferung, Leipzig 1842“, übersetzt richtig: „die auf der Seite der Ebene und die auf der Seite des Jordans waren.“

die Männer Sauls geflohen und daß Saul und seine Söhne gestorben waren, verließen sie die Städte und flohen, und es kamen die Philister und wohnten darin." So deutlich in dieser Stelle durch בְּעֵבֶר auch das Westjordanland bezeichnet wird, so sucht doch Hengstenberg a. a. O. S. 323. dieses zu bestreiten. Denn er schreibt in der Anmerkung: „Man muß nur mit einer aus der Sache selbst zu entnehmenden Beschränkung an diejenigen jenseits des Jordan denken, welche zunächst bei dem Orte der Schlacht wohnten, und deren Städte von den Philistern in wenigen Stunden erreicht werden konnten. Der Berg Gilboa zieht sich bis nahe bei Bethsean, v. Raumer, S. 38.; und Bethsean ist nur zwei Stunden vom Jordan entfernt, S. 117. Bethsean selbst, an dessen Mauern die Philister nach V. 10. die Leiche Sauls aufhingen, ist Beispiel einer Stadt jenseits des Thales." Wenn man auch zugibt, daß in dem Heere Sauls mehrere Männer aus dem Ostjordanlande waren, so können doch die Fliehenden hauptsächlich nur Männer aus dem diesseitigen Jordanlande gewesen sein. Denn es heißt, daß die Männer nach dem Verluste der Schlacht und dem Tode Sauls und seiner Söhne ihre Städte verlassen und die Philister dieselben bewohnt hätten. Daß nun diese von den Männern aus Furcht vor den Philistern verlassenen Städte im Westjordanlande diesseits des Jordans gelegen haben, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Ist das Thal das Thal oder die Ebene Esdrelon, woran kein Zweifel ist, so sind die Städte, welche verlassen wurden, die von demselben südlich liegenden. Diesseits des Thales konnte der Verfasser um so mehr richtig schreiben, weil er ohne Zweifel im Reiche Juda gewohnt hat, und das Gebirge Gilboa zwischen der Ebene Jisreel und dem Jordan liegt. Es ist daher an diejenigen jenseits des Jordans gar nicht zu denken. Daß בְּעֵבֶר an dieser Stelle diesseits bedeute, hat auch Deres ser anerkannt. Denn er übersetzt, wie auch de Wette: „Als die Israeliten, die diesseits des Thales und des Jordans wohnten, sahen, daß das israelitische Heer geschlagen,

... verließen sie ihre Städte." Daß Josephus בְּעֵבֶר durch jenseits wiedergibt, ist von gar keinem Gewichte. — Die Bedeutung diesseits hat מֵעֵבֶר offenbar auch 1 Chron. 26, 30., wo es heißt: „Von den Hebroniten waren Hasabja und seine Brüder, rechtschaffene Männer, tausend und siebenhundert, über Israel gesetzt diesseits des Jordans gegen Abend (מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן מַעְרָבָה), zu allen Geschäften Jehovas und zum Dienste des Königs." Die Bezeichnung diesseits hat בְּעֵבֶר auch Richt. 11, 18., wo es heißt: „Israel zog in der Wüste fort, umging das Land der Edomiter, kam an der Morgenseite das Land der Moabiter vorbei, und lagerte sich diesseits des Arnon (בְּעֵבֶר אַרְנוֹן), ohne die moabitische Grenze zu betreten. Denn der Arnon war die Grenze der Moabiter." Vergl. 4 Mos. 21, 13. Eine Bestätigung der Bedeutung liefert die ähnliche Redensart עֵבֶר הַנָּהָר und im Chaldäischen עֲבַר־נַהֲרָה, wodurch die Gegenden und Länder diesseits des Euphrats öfters bezeichnet werden. Nehem. 2, 9. spricht Nehemia zu den aus dem Exil nach Palästina Zurückgekehrten: „Und ich kam zu den Landpflegern diesseits des Stromes (עֵבֶר הַנָּהָר, d. i. Euphrats), und übergab ihnen die Briefe des Königs. Auch hatte der König mit mir geschickt Heerführer und Reuter." Nehem. 3, 7. heißt es: „Und neben ihnen arbeiteten (an den Mauern Jerusalems) Melathja von Gibeon, und Jadon von Merono, nebst anderen Leuten von Gibeon und Mizpa, gehörig zur Gerichtsbarkeit des Landpflegers diesseits des Stromes." (עֵבֶר הַנָּהָר d. i. Euphrats). Esr. 8, 36.: „Und sie (die aus der Gefangenschaft nach Palästina Zurückgekehrten) übergaben die Befehle des Königs (von Persien) den Amtsleuten des Königs und den Landpflegern diesseits des Stromes (עֵבֶר הַנָּהָר d. i. des Euphrats); und sie unterstützten das Volk und das Haus Gottes." In dem in chaldäischer, richtiger aramäischer Sprache geschriebenen Theile heißt es Esr. 4, 10. 11. in dem Schreiben des persischen Statthalters Rehum und des Schreibers Simsai an den persischen König Arthasastha

(nach Dereser, Keil und Anderen Pseudo-Smerdes, nach Kleinert in den Beiträgen Xerres, nach Josephus in den jüdischen Alterthümern 11, 2, 1. Kambyses): „und die übrigen Völker, welche weggeführt Asnaphar (Salmanasser), der große und vortreffliche, und welchen er ihren Wohnsitz angewiesen in der Stadt Samaria, und die übrigen (Völker) diesseits des Stromes (עֲבַר־נַהֲרָה, d. i. Euphrats), und so weiter. Dies ist die Abschrift des Briefes, welchen sie sandten an ihn, an Arthasastha, den König — deine Diener, die Männer diesseits des Stromes (עֲבַר נַהֲרָה, d. i. Euphrats), u. s. w." Esr. 5, 3.: „Zu der Zeit kamen zu ihnen" (den Juden, welche Serubabel, der hohe Priester Josua und die Propheten Haggai und Zacharja angetrieben hatten, den Tempel Gottes zu Jerusalem zu bauen) „Thathnai, der Landpfleger diesseits des Stromes (עֲבַר־נַהֲרָה), Sethar-Bosnai und ihre Amtsgenossen und sprachen also zu ihnen: wer hat euch die Erlaubniß gegeben, dieses Haus zu bauen und seine Mauern zu vollenden?" Daselbst V. 6.: „Dies ist die Abschrift des Briefes, welchen Thathnai, der Landpfleger diesseits des Stromes (דִּי בַּעֲבַר נַהֲרָה), Sethar-Bosnai und ihre Amtsgenossen von Arphachsach diesseits des Stromes an den König Darius sendeten." Diesen Stellen, welche gar nicht daran zweifeln lassen, daß die alttestamentlichen Schriftsteller durch die geographischen Ortsbezeichnungen בְּעֵבֶר, מֵעֵבֶר, עֵבֶר, עֲבַר und בַּעֲבַר auch eine diesseitige Gegend, sei es die des Jordans oder des Euphrats, bezeichnet haben, können auch diejenigen beigefügt werden, in welchen jene Ausdrücke wegen des Aufenthaltsortes zwar jenseits, aber doch die diesseitige Gegend des Jordans und des Euphrats bezeichnen. Folgende Stellen werden dies beweisen. Esr. 6, 6. 8. antwortet der König Darius, nachdem die von Cyrus den Juden gegebene Erlaubniß, den Tempel zu Jerusalem zu bauen im Archive zu Ecbatana aufgefunden worden war: „Ihr demnach, du Thathnai, Landpfleger jenseits des Stromes (עֲבַר נַהֲרָה, d. i. Euphrats), und du Sethar-

Bosnai und eure Amtsgenossen von Apharsach, die ihr jenseits des Stromes (דִּי בַּעֲבַר נַהֲרָה) seid, sollt euch von da entfernen. . . Auch wird von mir der Befehl ertheilt, daß ihr Unterstützung leisten sollt den jüdischen Aeltesten beim Bauen dieses Hauses Gottes; nämlich, daß man von den königlichen Gütern, von den Renten jenseits des Stromes (עֲבַר נַהֲרָה) ohne Verzug nehme, und diesen Männern gebe, damit sie nicht gehindert werden." Nehem. 2, 7. spricht Nehemia, der von dem persischen Könige, der zu Susa residirte, Briefe an die Statthalter diesseits des Euphrats sich erbeten und erhalten hatte, zu den nach Palästina zurückgekehrten Juden: „Und ich sprach zum Könige: gefällt es dem Könige, so gebe er mir Briefe an die Landpfleger jenseits des Stromes (עֲבַר הַנָּהָר), damit sie mich hinüber geleiten, bis ich nach Juda komme." Diese Stellen lassen gar nicht daran zweifeln, daß durch die geographische Ortsbezeichnung עֲבַר נַהֲרָה und עֲבַר הַנָּהָר mit Rücksicht auf den Standpunkt des Redenden oder Schreibenden bald das diesseitige, bald das jenseitige Land des Euphrats bezeichnet wird. Ist dieses außer Zweifel, so muß man die geographische Ortsbezeichnung בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר in den Büchern Moses, wenn vom Ostjordanlande die Rede ist, durch diesseits und wenn das Westjordanland, Canaan, gemeint ist, durch jenseits des Jordans übersetzen. Denn dem Verfasser des Pentateuchs, der für Moses gehalten sein will (2 Mos. 17, 14. 24, 3—7. 4 Mos. 33, 2. 5 Mos. 31, 9—11. 24—26.), war das Westjordanland ein jenseitiges und das Ostjordanland ein diesseitiges. Zu den Stellen dieser Art gehören namentlich folgende. 4 Mos. 22, 1. heißt es: „Und die Söhne Israels brachen auf und lagerten sich in den Fluren Moabs diesseits des Jordans (מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן), Jericho gegenüber." Für die Behauptung Hengstenbergs a. a. O. S. 320., daß hier מֵעֵבֶר jenseits bedeute und im objektiven Sinne genommen werden müsse, läßt sich gar kein nur irgend haltbarer Grund anführen. Denn bezeichnet מֵעֵבֶר, wie wir oben bewiesen haben,

auch diesseits, so muß dasselbe auch an dieser Stelle diese Bedeutung haben. Dasselbe gilt von 4 Mos. 32, 32., wo die drittehalb Stämme zu Moses sagen: „Wir wollen gerüstet ziehen vor Jehova in das Land Canaan, und uns verbleibe der Besitz unseres Erbes diesseits des Jordans“ (מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן). Die Behauptung Hengstenbergs a. a. O. S. 321., daß מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן hier zeige, wie es als stehende geographische Benennung entstanden sei, und daß in dem בְּעֵבֶר das בְּעֵבֶר in der appellativen Bedeutung jenseits liege, entbehrt wiederum alles Grundes, und ist rein willkührlich. Denn wenn auch das Land jenseits des Jordans als ein accessorium von Canaan betrachtet wurde, so sieht man doch ein, warum Moses das Ostjordanland nicht ein diesseitiges, von seinem Standpunkte betrachtet, nennen sollte. — 4 Mos. 34, 15. heißt es: „Die beiden Stämme (Ruben und Gad) und halb Manasse empfingen ihr Erbe diesseits des Jordans (מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן), von Jericho ostwärts, gegen Sonnenaufgang.“ Da מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן auch jenseits bedeutet, so setzt der Verfasser, der ohne allen Zweifel für Moses gehalten sein will, zur näheren Bezeichnung der Gegend יְרֵחוֹ קֵדְמָה מִזְרָחָה hinzu. Bezeichnete die geographische Ortsbezeichnung מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן immer das Ostjordanland, so wäre die nähere Bestimmung ganz überflüssig gewesen. Auch 4 Mos. 35, 14., wo es heißt: „Drei Städte“ (welche das Asylrecht hatten) „sollt ihr geben מעבר לירדן und drei Städte sollt ihr geben im Lande Canaan“, ist מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן durch diesseits des Jordans, wo Moses sich aufhielt, zu übersetzen. Im fünften Buche Moses gehören hierher Kap. 1, 1.: „Diese sind Worte, welche Moses redete zu ganz Israel diesseits des Jordans“ (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן, d. i. an der Seite, in der Gegend des Jordans), „in der Wüste in der Ebene gegen Suph zu, zwischen Pharan und Thophel und Laban und Hazeroth und Di-Sahab“, eilf Tagreisen von Horeb, auf dem Wege vom Berge Seir bis gegen Kades-Barnea.“ Zum Beweise, daß die Bedeutung diesseits unpassend sei, fügt zwar Heng-

stenberg a. a. O. S. 321. hinzu: „Gousset: Non est quod Moses dicat, se esse citra fluvium. Nam loquens ad quamcunque ripam sit, semper est in citeriori respectu sui. An ein Vergessen kann gerade hier am wenigsten gedacht werden. Der Verfasser, der doch sicher für Moses gehalten sein will, wird doch hier im Eingange seine Gedanken zusammenstellen, sich nicht gleich an der Schwelle auf so kindisch unbedachtsame Weise verrathen. Die Stelle sollte hinreichen, auch die Gegner zur Anerkennung eines jenseits im objektiven Sinne im Pentateuch zu vermögen, und somit zu bewirken, daß בְּעֵבֶר in den Untersuchungen über die Aechtheit fortan gar keine Bedeutung beigelegt wird." Allein auch diese Entgegnung ist ohne alle Beweiskraft. Daß hier an kein Vergessen des Standpunktes des Schriftstellers zu denken sei, muß man allerdings Hengstenberg zugeben; aber diese Annahme fordert auch keineswegs die Ortsbezeichnung בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן, weil dieselbe auch die Bedeutung diesseits hat. Denn da Moses diese und die übrigen im fünften Buche enthaltenen Reden im Ostjordanlande gehalten hat, so unterliegt es keinem Zweifel, daß er durch die Ortsbezeichnung בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן die Gegend östlich vom Jordan hat bezeichnen wollen und dieselbe in der Bedeutung diesseits genommen habe. Von einem jenseits im objektiven Sinne kann daher gar nicht die Rede sein. In der Bedeutung diesseits muß בְּעֵבֶר auf 5 Mos. 3, 8. gefaßt werden, wo es heißt: „Und wir nehmen zu dieser Zeit das Land von den beiden Königen der Amoriter diesseits des Jordans (אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן), vom Bache Arnon bis zum Berge Hermon." In derselben Bedeutung wird בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן gebraucht 5 Mos. 4, 41. 46. 47. und 49. In der ersten Stelle heißt es: „Damals sonderte Moses drei (Frei-) Städte aus diesseits des Jordans gegen Sonnenaufgang" (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרְחָה שָׁמֶשׁ), in der zweiten: „Diese sind die Verordnungen, Satzungen und Rechte, welche Moses zu den Söhnen Israels redete diesseits des Jordans (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן) zu Gai, Beth-Peor gegenüber, im

Lande Sihons, des Königs der Amoriter, welcher wohnte zu Hesbon;" in der dritten: „Und sie (die Israeliten) nahmen sein (Sihons) Land ein, und das Land Ogs, des Königs von Basan, diesseits des Jordans, gegen Aufgang der Sonne" (אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרַח שָׁמֶשׁ), und in der vierten: „Und sie nahmen ein die ganze Ebene diesseits des Jordans, gegen Aufgang (עֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה), und bis an das Meer der Ebene (das todte Meer) am Fuße des Pisga." Da בְּעֵבֶר sowohl das Ost- als das Westjordanland bezeichnet, und es von dem Standpunkte des Redenden oder Schreibenden abhängt, ob dieses oder jenes dadurch bezeichnet werden soll, so hat Moses zur Verdeutlichung durch die Zusätze: gegen Aufgang und Sonnen-Aufgang und durch Angabe von Städten, das Ostjordanland näher bestimmt. In der Bedeutung diesseits wird בְּעֵבֶר auch Jos. 1, 14. 15. gebraucht. Denn hier spricht Josua zu den Rubeniten, Gaditen und dem halben Stamme Manasse: „Eure Weiber, eure Kinder und euer Vieh sollen wohnen im Lande, das Moses euch gegeben diesseits des Jordans (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן) und ihr sollet herüberziehen (תַעַבְרוּ), gerüstet vor euren Brüdern (den 9½ Stämmen) — bis Jehova euern Brüdern Ruhe gewährt, wie euch — dann kehrt ihr zurück zum Lande eurer Besitzung und besitzet es, welches euch Moses, der Diener Jehovas gegeben diesseits des Jordans gegen Sonnenaufgang" (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרַח הַשָּׁמֶשׁ). Wenn auch Josua diese Stelle geschrieben, als er bereits in Canaan angekommen war, so mußte er doch vom Ostjordanlande als von einem diesseitigen sprechen, weil er seine vor dem Uebergange über den Jordan gesprochene Worte anführt. Daß Josua das Ostjordanland meine, bezeichnet er auch ganz deutlich durch das: gegen Sonnenaufgang. In folgenden Stellen, wo von dem Westjordanlande die Rede ist, bezeichnet Moses aber durch das בְּעֵבֶר das dem Jordan westlich liegende Land, Canaan. Denn 5 Mos. 3, 20. heißt es vom Westjordanlande: „Bis Jehova euern Brüdern (den 10½ Stämmen)

Ruhe gewährt, wie euch, und auch sie das Land (Canaan) besitzen, das Jehova euer Gott ihnen gibt jenseits des Jordans (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן), dann sollt ihr ein jeglicher zu seiner Besitzung zurückkehren, die ich euch gegeben habe;“ das. V. 25. spricht Moses zu Jehova: „Laß mich hinübergehen (וְאֶעְבְּרָה) und das schöne Land (Canaan) schauen, jenseits des Jordans (אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן), dieses schöne Gebirg und den Libanon!“ Hengstenberg a. a. O. S. 322. meint, daß, da in diesen zwei Versen בְּעֵבֶר in der Bedeutung jenseits im subjektiven Sinne vom Westjordanlande gebraucht werde, auch Kap. 3, 8. in derselben Bedeutung im objektiven Sinne genommen werden müsse, weil die Annahme gewaltsam sei, daß בְּעֵבֶר im V. 8. diesseits bedeute, hingegen V. 20. und 25. jenseits. Allein dieses folgt keineswegs. Denn hat בְּעֵבֶר, wie oben gezeigt worden ist, die Bedeutung diesseits und jenseits, d. i. an der Seite, in der Gegend des Jordans, so kann der Schriftsteller auch in demselben Kapitel dasselbe in verschiedener Bedeutung gebrauchen. Es muß dann aus dem Zusammenhange erkannt werden, ob das West- oder das Ostjordanland gemeint ist. Und dieses ist an den angeführten Stellen der Fall.

Was wir bisher über den Sprachgebrauch des עֵבֶר, בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר vorgelegt haben, läßt gar nicht daran zweifeln, daß die alttestamentlichen Schriftsteller durch jene geographischen Ortsbezeichnungen bald das diesseitige, bald das jenseitige Jordanland bezeichnet haben. Welche Gegend jedesmal gemeint sei, das muß aus dem Zusammenhange und den Zusätzen erkannt werden. Es ist daher verwerflich, wenn die Uebersetzer des alten Testamentes bei Erwähnung des Ostjordanlandes auch dann jene geographische Ortsbezeichnungen durch jenseits des Jordans übersetzen, wenn der Schriftsteller, wie Moses, im Ostjordanlande geschrieben hat. Denn seinem Standpunkte nach ist das Ostjordanland ein diesseitiges. Nur der in Canaan, d. i. im Westjordanlande, lebende Schriftsteller konnte von dem

Ostjordanlande als von einem jenseitigen sprechen. Kommen also jene Ortsbezeichnungen bei einem Schriftsteller, der in Canaan gelebt hat, von dem Ostjordanlande vor, so müssen sie durch jenseits übersetzt werden. Hierbei bleibt nach unserer obigen Bemerkung immer bestehen, daß, da die meisten Schriftsteller des alten Testaments im Westjordanlande gelebt haben, jene Ortsbezeichnungen am häufigsten von dem Ostjordanlande gebraucht worden. — Das Resultat unserer bisherigen Erörterung über den Sprachgebrauch der geographischen Ortsbezeichnungen עֵבֶר , בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר ist demnach, daß aus demselben für eine nachmosaische Abfassung des Pentateuchs nichts entnommen werden kann, und daß die Erklärung von Hengstenberg unnöthig ist. Wir bemerken nur noch, daß für die Bedeutung diesseits auch der Umstand spricht, daß im Hebräischen, Syrischen und Chaldäischen kein anderes Wort als עֵבֶר ܠܟܘܢ, עֲבַד zur Bezeichnung des diesseits in Gebrauch ist. Zur Bestätigung, daß ܠܟܘܢ *cis*, citerior pars bedeute, wird daher auch von Castelli und Michaelis in dem syrischen Lexicon nur dieses angeführt und auf Richt. 11, 18. und 1 Kön. 4, 24. verwiesen.

Kirchliche Segnungen.

Die kirchlichen Segnungen sind ein Zweig der Sakramentalien, jener äußern Einrichtungen, wodurch die Kirche uns an ihre Lehren erinnern, uns zu den Gnaden disponiren, und die Gnaden in uns aufwecken will, die sie uns im Worte Gottes, im h. Opfer und in den h. Sakramenten spendete. Weil sie vorzüglich die Bestimmung haben, uns zur Empfan-

gung der sakramentalischen Gnade vorzubereiten, oder die sakramentalische Gnade in uns zu erhalten, werden sie Sakramentalien genannt. Hier soll nicht so sehr auf das, was die Segnungen mit den übrigen Sakramentalien gemein haben, als vielmehr auf ihr Eigenthümliches aufmerksam gemacht werden.

Unter kirchlichen Segnungen verstehen wir das feierliche Gebet, welches die Priester der Kirche zum Frommen der Gläubigen Gott in seinem Namen darbringen.

Die Feier des Segens liegt entweder in dem erhebenden Momente, worin er gespendet wird — vergleiche Genes. Kap. 49. und Deuteron. Kap. 33., wo Jakob und Moses im Angesichte ihres Todes, inspirirt vom h. Geiste, Segen spendeten, — oder in den äußern Ceremonien, wovon er begleitet ist. Zuweilen, und namentlich war dieses im alten Bunde der Fall — Genesis Kap. 48. und Leviticus Kap. 9. —, dient die Auflegung der Hände als das äußere Lebenszeichen, und es soll durch diese Auflegung der Hände angedeutet werden, daß Gott den zu Segnenden in seinen besondern Schutz nehmen möge. Unsere h. Kirche bedient sich in der Regel bei den Segnungen, die sie durch ihre Diener verrichtet, des Zeichens des h. Kreuzes, um dadurch anzudeuten, daß Gott uns seine Wohlthaten und Gnaden nur durch unsern Heiland Jesus Christus ertheilt, der durch seinen Tod am Kreuze der Welt alle Gnade verdient hat.

Die Priester spenden Segen im Namen Gottes. Schon im alten Bunde wurde den Priestern die Macht zu segnen ausdrücklich von Gott verliehen. Im Buche Leviticus Kap. 6. Vers 22. heißt es: „Der Herr redete zu Moses und sprach: Rede zu Aaron und seinen Söhnen: also sollet ihr die Söhne Israels segnen, und ihnen sagen: Der Herr segne dich und behüte dich. Der Herr zeige dir sein Angesicht, und sei dir gnädig. Der Herr wende zu dir sein Angesicht, und gebe dir Frieden. Und sie sollen anrufen meinen Namen über die Söhne Israels, und ich will sie segnen.“ Im neuen Bunde sagt der Heiland, der selbst segnete und der

den Jüngern alle Macht gab, die er vom Vater hatte, zu diesen (Lukas 10, 5. Matth. 10, 12.): „Wenn ihr in ein Haus eingehet, so sprechet zuerst: Friede diesem Hause! und wenn daselbst ein Kind des Friedens sein wird, so wird euer Friede auf ihm ruhen; wenn aber nicht, so wird derselbe auf euch zurückkommen.“ Dieser vom Heiland vorgeschriebene Friedenswunsch hat die Eigenschaften des Segens: er wird gesprochen von Gesandten und im Namen Gottes, er wird gesprochen in dem erhebenden Momente, wo sie als Boten Gottes zuerst das Haus betreten. Im neuen Bunde wird den Priestern auch die Macht zu segnen bei der Ordination, bei der Salbung der Hände, mit den Worten verliehen: „ut quaecunque benedixerint, benedicantur, et quaecunque consecraverint, consecrentur et sanctificentur in nomine Domini nostri Iesu Christi.“ Durch die h. Schrift ist es über alle Zweifel sicher gestellt, daß im alten Bunde Väter die Macht hatten, ihre Kinder zu segnen: ob sie dieses Recht ausübten in Folge der natürlichen Beziehungen, worin sie zu ihren Kindern standen, oder weil sie die priesterliche Würde bekleideten, braucht hier nicht besonders erörtert zu werden. Weil im Verlaufe dieser Abhandlung, wo über die Wirkung des Segens Rede sein wird, auf den väterlichen Segen im alten Bunde Bezug genommen wird, so genügt es hier, zu wissen, daß die Väter des alten Bundes sich des Rechtes zu segnen erfreuten.

Die Segnungen, welche die Kirche spendet, sind ungeachtet der Aehnlichkeit, welche sie mit den h. Sakramenten haben, wesentlich von ihnen verschieden.

Die h. Sakramente sind vom Heilande selbst eingesetzt, um uns die heiligmachende Gnade zuerst zu ertheilen, oder die bereits erlangte zu vermehren. Die Segnungen sind in Folge des Beispiels und Auftrages des Heilandes von der Kirche eingeführt, nicht um uns dadurch der heiligmachenden Gnade theilhaftig zu machen, sondern um uns dadurch besondere Wohlthaten des Leibes, oder auch Verzeihung läßlicher Sünden und wirkliche Gnaden zur Aus-

ütung des Guten und zur Vermeidung des Bösen von Gott zu erflehen.

Ferner, die h. Sakramente haben die Kraft, uns jedesmal unfehlbar die heiligmachende Gnade zu verleihen oder zu vermehren, wenn wir nur der Wirkung des Sakramentes kein sie suspendirendes, wie es bei der heil. Taufe, oder kein sie annullirendes Hinderniß, wie es bei dem h. Altarssakramente geschehen kann, in den Weg legen. Mit andern Worten: Durch den rechten Gebrauch der h. Sakramente gewinnen wir ohne unser Zuthun Gott gegenüber eine Stellung, daß er uns unfehlbar die heiligmachende Gnade gibt oder vermehrt. Anders ist es bei den Segnungen der Kirche: sie wirken nicht unfehlbar, sie wirken auch nicht ohne unser Zuthun. Die Kraft und Wirkung der Segnungen hängt in ähnlicher Weise wie die Kraft des Gebetes ab von der Weisheit und Güte Gottes und von der Andacht und Würdigkeit des Segnenden und des Gesegneten. Empfängt ein zartes Kind, welches der Gnade noch kein Hinderniß in den Weg legen kann, das h. Sakrament der Taufe, so wird es unfehlbar und ohne sein Zuthun von der Erbsünde gereinigt, und zum Kinde Gottes wiedergeboren. Empfängt aber das nämliche Kind den Blasius-Segen, wobei zu Gott um Abwendung des Hals- und jeden andern Uebels gefleht wird, dann wirkt dieser Segen beim Kinde nicht unfehlbar, sondern die Wirkung hängt ab von den h. Gesetzen der Weisheit und Güte Gottes, und, gemäß der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, zum Theil auch von der Würdigkeit und Andacht des Segnenden. — Noch weniger wirkt dieser Segen unfehlbar bei Erwachsenen, weil bei diesen die Wirkung meistens auch noch von ihrem Zuthun, von ihrer Würdigkeit abhängt, wie sich dieses aus der oben citirten Stelle bei Lukas 10. ergibt: „Wenn in dem Hause", heißt es da, „ein Kind des Friedens ist, so wird euer Frieden auf ihm ruhen, wenn aber nicht, so wird derselbe auf euch zurückkommen." D. h. wenn die Bewohner des Hauses würdig sind, sich durch Auf-

nahme Eurer würdig machen, so wird euer Segenspruch Erhörung finden, sind sie aber wegen Mangels an erforderlicher Gemüthsstimmung unwürdig, so werden sie auch des Segens nicht theilhaftig werden, sondern er wird auf euch zurückgehen, d. h. ihr Segnende habet immer ein gottgefälliges und verdienstliches Werk gethan. Uebereinstimmend hiermit heißt es im 23. Psalm: „Innocens manibus et mundo corde — hic accipiet benedictionem a Domino et misericordiam a Deo salutari suo."

Daß die Segnungen uns die Gnade nicht nach Art der h. Sakramente ohne Fehl vermitteln, wenn wir derselben nur kein Hinderniß in den Weg legen, läßt sich auch schon in Etwa daraus schließen, daß die Gnade der Segnungen eine von der Gnade der h. Sakramente ganz verschiedene ist, indem die Segnungen uns leibliche und zeitliche Wohlthaten, oder wirkliche Gnaden zur Ausübung der Tugend erwirken sollen, die h. Sakramente uns aber außer den wirklichen Gnaden die heiligmachende Gnade verleihen und vermehren. Da es nämlich feststeht, daß die Heiligung des Menschen Gottes ewiger und unabänderlicher Wille ist, nicht so aber das zeitliche Wohlsein des Menschen, welches nicht selten der ewigen Seligkeit, wozu wir berufen sind, hinderlich ist, so läßt sich auch einsehen, warum Gott die heiligmachende Gnade für immer und für alle Fälle an bestimmte äußere Zeichen gebunden hat, nicht aber die leiblichen Gnaden, die uns in den Segnungen der Kirche zugewendet werden sollen. Ja wir werden selbst der wirklichen Gnaden der Seele, die uns in den Segnungen der Kirche erfleht werden, nicht jedesmal und unfehlbar theilhaftig, weil die Heils-Oekonomie Gottes uns manchmal in unserm eigenen oder im wahren Interesse des Nächsten diese wirklichen Gnaden vorenthalten muß, damit wir nicht in Leichtsinn verfallen, und es an der erforderlichen Mitwirkung gar zu sehr fehlen lassen. Die Worte des Herrn an seine Jünger: „Bittet und ihr werdet empfangen", können in Beziehung auf die wirklichen Gnaden, die mitunter beim Segen erfleht

werden, um so weniger eine unfehlbare Wirkung begründen, da die Apostel und ihre Nachfolger beim Segen nicht für sich selbst, sondern für andere beten, und diesen es an der erforderlichen Disposition fehlen kann.

Die im Vorhergehenden bezeichnete, ohne unser Zuthun erfolgende unfehlbare Wirkung der h. Sakramente bezeichnet die Schule mit den Worten: sacramenta causant gratiam ex opere operato. Die Schule will durch diesen Ausdruck nicht blos andeuten, daß die Gnade des Sakramentes uns durch die Verdienste Jesu Christi zu Theil wird; denn auch die Gnaden und Wohlthaten, die wir durch die Segnungen oder durch das Gebet von Gott erlangen, werden uns zu Theil per Iesum Christum Dominum nostrum, wie das die Kirche in allen ihren Gebets- und Segensformeln lehrt. Sie will vielmehr durch die Worte: causant gratiam ex opere operato aussprechen, daß die uns durch Christus verdiente Gnade in den h. Sakramenten nicht, wie bei dem Gebete und den Segnungen, durch unser Zuthun, ex opere operantis, sondern ohne unser Zuthun, ohne unser Verdienst uns zu Theil wird, wenn wir ihr nur kein sie suspendirendes oder annullirendes Hinderniß in den Weg legen.

Wenn die Segnungen der Kirche nicht unfehlbar, nicht wie die h. Sakramente ex opere operato wirken, da sie diese Verheißung des Heilandes nicht für sich haben, wenn sie wirken nach Art des Gebetes, dessen Wirksamkeit durch die Weisheit und Güte Gottes, und die Würdigkeit und Andacht des Betenden (opus operantis) bedingt ist, so entsteht die nicht unerhebliche Frage: ob die Kraft des Segens der Kraft eines jeden andern Gebetes, das nicht die feierliche Form des Segens hat, nicht von Priestern, als den Vermittlern der Gnade Gottes und dessen Stellvertretern, dargebracht wird, gleich stehe, oder ob dem Segen der Kirche eine größere Wirkung zuzuschreiben sei. Folgende Gründe sprechen entschieden für Letzteres.

Die h. Schrift sagt: des Vaters Segen bauet den Kin-

dern Häuser, der Mutter Fluch reißt sie nieder. Daß durch diese Worte dem Segen des Vaters eine besondere Kraft zugeschrieben wird, wird bestätigt durch das große Gewicht, welches die Kinder im alten Bunde auf den Segen des Vaters legten (vergl. Genes. Kap. 27. V. 27.). Hätte wohl Jakob sich so sehr bemüht, den Segen seines Vaters zu erlangen, hätte wohl Esau sich so sehr über den Verlust des väterlichen Segens beklagt, wenn durch die einfache Fürbitte eines Andern die Kraft dieses Segens hätte ersetzt werden können? Aber auch, wenn eingewendet werden sollte, daß das Hindrängen der Söhne Isaaks zum väterlichen Segen nur aus dem Grunde geschah, weil das Recht der Erstgeburt damit verknüpft war, bleibt die Richtigkeit der Behauptung bestehen, daß der Segen eine besondere Erhörung bei Gott finde, daß er eine besondere Kraft habe. Im Römerbriefe Kap. 9. V. 13. spricht Gott: „Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehaßt." Weil Gott den Jakob liebte, so sollte dieser sich des Rechtes der Erstgeburt und anderer Wohlthaten und Gnaden erfreuen. Wenn aber nun Gott, der tausend andere Mittel und Wege hatte, dem Jakob seine Gnade zuzuwenden, sich dennoch dazu des Segens des Vaters bediente, so lehrt er uns dadurch offenbar, daß dem Segen des Vaters ein besonderes Gewicht beizulegen sei. Uebrigens, daß es sich bei dem Segen des Isaaks nicht gerade um das Recht der Erstgeburt handelte, geht hervor aus Genesis Kap. 27. V. 36., wo der wehklagende Esau zu seinem Vater spricht: „Mit Recht heißt sein Name Jakob (Nachsteller), denn nun hat er mich hintergangen zum zweitenmal, meine Erstgeburt hat er vorher genommen, und nun raubt er mir auch meinen Segen.

Daß im alten Bunde dem Segen der Eltern eine besondere Kraft zugeschrieben wurde, daß Gott sich des Segens der Eltern als eines Mittels bediente, um den Kindern besondere Wohlthaten zuzuwenden, ergibt sich nicht weniger klar aus Genesis Cap. 48., wo Joseph dem alten, kranken Jakob seine beiden Söhne Ephraim und Manasses

vorstellte, daß er sie adoptire und segne. „Joseph", so heißt es V. 13 ff.: „stellte Ephraim zu seiner Rechten, das ist zur Linken Israels, Manasses aber zu seiner Linken, nämlich zur Rechten des Vaters, und brachte sie nahe zu ihm. Und dieser streckte seine rechte Hand aus, und legte sie auf das Haupt Ephraims, des jüngern Bruders, die linke aber auf das Haupt Manasses, der älter war, überkreuzend die Hände. Und es segnete Jakob die Söhne Josephs und sprach: Gott, vor dessen Angesicht meine Väter Abraham und Isaak gewandelt, Gott, der mich ernähret von Jugend auf bis auf den heutigen Tag; der Engel, der mich erlöset vom allem Uebel, segne diese Knaben, und soll mein Name und der Name meiner Väter Abraham und Isaak über ihnen bleiben, und sie sollen wachsen zur Menge auf Erden. Da aber Joseph sah, daß sein Vater die rechte Hand auf Ephraims Haupt gelegt hatte, gefiel es ihm nicht, und er nahm die Hand des Vaters und bemühete sich, sie von Ephraims Haupt wegzubringen auf Manasses Haupt, und sprach zu seinem Vater: Nicht also ziemt's sich, Vater! denn dieser ist der Erstgeborene, lege deine Rechte auf sein Haupt. Er weigerte sich aber und sprach: Ich weiß es, mein Sohn, ich weiß es: dieser wird zwar auch zu Völkern werden, und wird sich mehren; aber sein jüngerer Bruder wird größer sein denn er, und sein Same wird zu einer Menge Völker werden."

Gott bedient sich hier des Segens des Jakob, um den beiden Söhnen Josephs seine Wohlthaten zuzuwenden, er bedient sich der Rechten Jakobs, um Ephrain besonders zu segnen. Joseph erkennt die Kraft des väterlichen Segens, darum wünscht er, daß die Rechte auf Manasses ruhe. Nicht minder ist Jakob von der Kraft seines Segens überzeugt. Erleuchtet vom h. Geiste wußte Jakob es, daß Gott durch ihn, durch seinen Segen dem Ephraim einen Vorzug vor Manasses geben wollte, darum legte er seine Rechte auf Ephraim.

Wie in den angeführten und in andern Stellen der

Schriften des alten Bundes dem väterlichen Segen eine Wirksamkeit beigelegt wird, wie wir sie dem einfachen Gebete selten beigelegt finden, so hat auch der Glaube und die Praxis der Kirche von je her den Segnungen eine größere Kraft und sicherere Wirksamkeit beigelegt, als dem einfachen Gebete.

Von den Zeiten der Apostel an, bis auf die gegenwärtige, haben nach der Ermahnung und nach dem Beispiele des Heilandes die Bischöfe und Priester Segen gespendet, und immer hat auch der Glaube geherrscht, daß Gott diesen Segnungen eine besondere Erhörung zu Theil werden lasse. Und wahrlich, hätten die Segnungen, die von den Bischöfen und Priestern der Kirche ertheilt werden, keine besondere Kraft, würde durch das einfache Gebet eines jeden Gläubigen dasselbe erreicht werden können, was durch den Segen erreicht wird, dann würde der Gebrauch, zu segnen, in der Kirche längst aufgehört haben.

Wenn auch die Empfänglichkeit und Würdigkeit des Gesegneten durch die feierliche Weise, womit der Segen von den Priestern, den Stellvertretern Gottes vollzogen wird, erhöht, und somit auch die Kraft und Wirksamkeit des Segens vermehrt wird, so ist doch hierin nicht der Hauptgrund der besondern Wirksamkeit des Segens zu suchen, er liegt vielmehr in der Einrichtung, die Christus der Kirche gegeben hat, wonach er vor Allem durch die Priester den Menschen seine Gnaden zuwenden will. Gemäß der Verheißung, die der Heiland am letzten Abendmahle (Joh. 14.) seinen Aposteln im Besondern mit den Worten machte: „Was ihr den Vater bitten werdet in meinem Namen, das werde ich thun, auf daß der Vater verherrlicht werde im Sohne," sollen die Priester, wie sie durch Lehre und Ausspendung der h. Geheimnisse die Heiligung der Menschen vermitteln, so auch durch ihre feierlichen Fürbitten jede andere Gnade und Wohlthat vermitteln, und die Gläubigen sollen, wie das Kind sich an die Mutter wendet, sich in allen Nöthen und Anliegen an die Kirche wenden. — Vergl. hierzu auch die

früher angeführte Stelle aus Leviticus Cap. 6., wo Gott die Verheißung macht: „ich will sie segnen," nämlich die von Aaron und seinen Söhnen gesegnet sind. — Uebereinstimmend hiermit spricht auch die Kirche in einer ihrer Segensformeln (Köln. Agende p. 410.): „Omnipotens sempiterne Deus, qui sacerdotibus tuis tantam gratiam contulisti, ut quidquid in tuo nomine digne perfecteque ab eis agitur, a te fieri credatur etc."

Wie der Heiland nicht blos die Kinder, nicht blos seine Jünger, sondern auch zuweilen leblose Dinge segnete (vergl. Markus Kap. 8.), so segnet auch die Kirche nicht blos die Gläubigen, sondern auch verschiedene leblose Dinge, die zum Dienste Gottes oder zum Gebrauche für die Gläubigen bestimmt sind. Sind die leblosen Dinge zunächst zum Dienste Gottes bestimmt, wie das bei den heiligen Altargefäßen, Meßgewändern rc. der Fall ist, so betet die Kirche bei deren Segnung, daß Gott sie reinigen und heiligen möge, damit sie von nun an dem Privatgebrauche entzogen, und dem Herrn geweiht, würdige Werkzeuge beim Dienste Gottes seien. „Haec indumenta sacerdotalia, irrigante gratia tua desuper, ingenti benedictione per nostrae humilitatis servitium purificare, benedicere et consecrare digneris, ut divinis cultibus et sacris mysteriis apta et benedicta existant," heißt es in der Benedictio indumentorum sacerdotalium. Sind die leblosen Dinge ausschließlich oder gleichzeitig zum Gebrauche für die Gläubigen bestimmt, wie dieses bei dem Wasser, dem Salze, den Palmen, dem Brode, den Früchten und andern Gegenständen der Fall ist, so betet die Kirche bei deren Segnung, daß Gott allen denen, welche diese Gegenstände mit Reue über ihre Sünden, mit Vertrauen auf Gott und mit Danksagung gegen ihn gebrauchen, Wohlthaten am Leibe und Seele verleihen wolle.

Gemäß den kirchlichen Segensformeln in unsern Ritualen erfleht die Kirche bei fast allen Segnungen lebloser Gegenstände deren Heiligung (Sanctificatio). In einigen Segensformeln ist es ausdrücklich ausgesprochen, daß die

Heiligung des leblosen Gegenstandes geschehen möge in Beziehung auf die Gläubigen, die ihn gebrauchen oder genießen; so heißt es bei der Benedictio vini (Agende p. 320.): „Benedic et sanctifica hoc vinum, quod de vite in potum hominum produxisti, et praesta, ut quisquis in hac sacra solemnitate de eo sumpserit vel biberit, salutem animae et corporis consequatur, et si in peregrinatione fuerit, ab eodem, tua gratia mediante, confortetur, ut via eius in omni prosperitate dirigatur. Per Christum etc. Aehnlich heißt es in der Benedictio novi putei: „Deprecamur Domine clementiam pietatis tuae, ut aquam putei huius coelesti benedictione sanctifices, et ad communem vitam concedas salubrem, et ita ex eo fugare digneris omnem diabolicae tentationis incursum, ut, quicunque abhinc ex eo hauserit biberitve, vel in quibuslibet necessariis usibus hausta aqua usus fuerit, totius virtutis ac sanitatis dulcedine perfruatur, ut Tibi semper Sanctificatori omnium Domino gratias agere mereatur, per Christum etc."

Bei andern Segensformeln und vorzugsweise bei den Segnungen jener leblosen Gegenstände, die zum Dienste Gottes gebraucht werden, wird es nicht ausdrücklich ausgesprochen, daß deren Heiligung in Beziehung auf den Menschen Statt finden möge. Die Benedictio linteaminum altaris lautet: „Exaudi Domine preces nostras, et haec linteamina sacri altaris usui praeparata benedicere et sanctificare digneris. Per Christum etc." Eben so die Benedictio corporalium et pallarum; „Omnipotens sempiterne Deus, benedicere, sanctificare et consecrare digneris linteamen istud ad tegendum involvendumque corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi filii tui, qui tecum vivit et regnat etc."

Es entsteht nun die Frage: Was heißt es, eine leblose Sache heiligen? und findet eine Heiligung der leblosen Creatur in Abstracto, ohne alle Beziehung auf den Menschen, Statt?

Alle Geschöpfe gingen gut aus der Hand ihres Schöpfers hervor, wohlgeeignet zur Ehre Gottes und zum Heile

der Menschen zu dienen; aber als der Teufel den Menschen durch die leblose Creatur, durch die verbotene Frucht, von Gott abwendig machte, und Gott über die Erde den Fluch sprach, blieben die erschaffenen Dinge Werkzeuge der Sünde und des Todes, d. h. der Teufel bediente und bedient sich ihrer noch, um den Menschen in seinem Abfalle von Gott zu erhalten. In Folge des göttlichen Fluches verloren sie auch die anerschaffene Güte: sie bringen dem Menschen nicht mehr von selbst gute und reichliche Frucht, sondern erst durch mühsame Pflege. Die h. Schrift spricht sich darüber Genesis Kap. 3. V. 17 u. 28. also aus: „Zu Adam aber sprach er (Gott): Dieweil du Gehör gegeben der Stimme deines Weibes, und von dem Baume gegessen, von dem ich dir geboten: du sollst nicht davon essen; so sei die Erde verflucht in deinem Werke: mit vieler Arbeit sollst du essen von ihr alle Tage deines Lebens. Dörner und Disteln soll sie dir tragen, und sollst das Kraut der Erde essen 2c."

Im Römerbriefe Kap. 8. V. 19 ff. sagt die h. Schrift: „Denn die Sehnsucht der Schöpfung harret auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes; denn der Hinfälligkeit ist die Schöpfung unterworfen (nicht willig, sondern um dessentwillen, der sie unterworfen hat), in der Hoffnung, daß auch sie, die Schöpfung, frei werde von dem Joche der Verweslichkeit bei der Herrlichkeit der Freiheit der Kinder Gottes; denn wir wissen, daß die ganze Schöpfung seufze, und sich sehne mit Schmerzen immerdar. Nicht nur aber sie, sondern auch wir 2c."

Der Sohn Gottes kam in die Welt, um sie vom Fluche und von der Herrschaft des Teufels zu befreien, oder um (Joh. 12. V. 31.) den Fürsten dieser Welt hinauszustoßen. Diese Erlösung der Welt wird fortgesetzt durch die Kirche, welcher der Heiland die Mittel zur Heiligung des unter der Herrschaft des Teufels stehenden Menschen und der von dem Teufel beherrschten und um des Menschen willen unter dem Fluche seufzenden Schöpfung anvertraut hat. Und zwar heiligt die Kirche den Menschen durch die h. Sa-

kramente, die übrige Schöpfung aber heiligt sie durch das Wort Gottes und das Gebet (I. Thimoth. Kap. 4. V. 5.), d. h. sie macht die Geschöpfe geeignet, wie ehedem zur Ehre Gottes und zum Wohl der Menschen zu dienen, indem sie von Gott erfleht:

a) Daß er dem Teufel die Herrschaft über die Creatur entziehe, und verhindere, daß dieser sich der Creatur bediene zum Ruin des Menschen = Exorcismus.

b) Daß die Creatur allen denen, die sie mit Hinblick auf Gott und mit Danksagung gegen ihn genießen oder gebrauchen, zum Wohle des Leibes und der Seele gereiche = Benedictio.

c) Oder daß die Creatur von nun an dem Privatgebrauche entzogen, und dem Herrn zum Opfer geweiht, ein würdiges Werkzeug beim Dienste Gottes und ein Sinnbild der Heiligkeit werde, womit der Mensch sich dem Herrn nahen, und das Heilige gebrauchen soll = Benedictio et Consecratio.

Weil, wie dieses auch aus den angeführten Stellen Genes. Cap. 3. und Röm. Cap. 8. hervorgeht, die Creatur nur in Beziehung auf den Menschen dem Fluche und der Herrschaft des Teufels unterworfen, und somit entheiligt ist, weil es sich nicht nachweisen läßt, daß der Teufel auf die Creatur in Abstracto einwirke; so findet auch durch die kirchlichen Segnungen keine Heiligung der Creatur in Abstracto, ohne Beziehung auf den Menschen, Statt; sollte auch, wie wir oben aus den verschiedenen Segensformeln ersehen haben, die Kirche bei der Heiligung der Creatur durch die Benedictio diese Beziehung auf den Menschen nicht überall explicite aussprechen.

Was den Exorcismus betrifft, so wendet ihn die Kirche nicht blos bei leblosen und unvernünftigen Geschöpfen an, sondern auch bei dem Menschen, namentlich ehe er durch die Taufe von der Herrschaft des Teufels befreit und geheiligt ist, sie spricht dann: „Ergo maledicte diabole, recognosce sententiam tuam, et da honorem Deo vivo et vero, da ho-

norem Iesu Christo filio eius et Spiritui sancto paraclito, et recede ab hoc famulo dei, quem Deus et Dominus noster Iesus Christus ad suam sanctam gratiam et benedictionem fontemque baptismatis dono suae gratiae vocare dignatus est.“ Obgleich, wie schon oben berührt, der Mensch eigentlich durch das h. Sakrament der Taufe von der Herrschaft des Teufels befreit wird, so wendet doch die Kirche, da gemäß der Lehre des Apostels (I. Thimot. Cap. 4. V. 5.) jede Creatur durch das Wort Gottes und das Gebet geheiligt wird, vor der Taufe den Exorcismus an, um den Täufling zur Empfangung der Taufgnade mehr zu disponiren; ja sie wendet ihn bei Nothtaufen auch noch nach der Taufe an, und die Agende gibt pag. 6. folgenden Grund davon an: ut contra multiplices infestationes Satanae tam internas quam externas Exorcismi virtute muniantur baptizati, atque ut acceptae gratiae baptismatis augmentum consequantur.“ Der Heiland hat zwar der Schlange den Kopf zertreten, aber die Schlange, die sich unter seinen Füßen windet, sticht noch immerfort nach seiner Verse. D. h. sie ist trotz ihrer Besiegung dennoch unablässig bemüht, die Menschen und selbst die durch die Taufe Geheiligten von ihm abwendig zu machen.

Der Exorcismus und die Benedictio sind sich darin gleich, daß sie bestimmt sind, die Creatur von dem Einflusse des Teufels zu befreien, und sie dadurch zu würdigen Werkzeugen beim Dienste Gottes, oder zu wohlthätigen Arzneien für Leib und Seele umzuwandeln, darum bedient sich auch die Kirche bei ihren Segnungen bald des Exorcismus und der Benedictio zugleich, bald nur der Benedictio allein. So findet bei der Weihe des Wassers, welche schon zu den Zeiten der Apostel üblich war, Exorcismus und Benedictio zugleich Statt, eben so bei der Weihe des Salzes, des Oels und anderer Gegenstände; dagegen findet bei andern Segnungen, z. B. domus, loci, thalami, navis, frugum et vinearum, herbarum, agni paschalis, ovorum, panis, fructuum etc. kein Exorcismus Statt. Die Kirche pflegt den Exor-

cismus vorzugsweise bei jenen Gegenständen anzuwenden, die bei den h. Mysterien, dem Opfer und den Sakramenten gebraucht werden, z. B. beim Wasser, Salz, Oel, Feuer — oder auch bei jenen Gegenständen, die auf die leibliche und zeitliche Wohlfahrt der Menschen einen besonders nachtheiligen Einfluß ausüben, z. B. beim Gewitter, Sturm, Pest rc. Uebrigens will ich dieses doch nicht als eine feste Regel aufstellen, da beim h. Opfer über die Opfergaben des Brodes und Weines kein Exorcismus Statt findet, da ferner auch der Exorcismus schon in jeder Benedictio enthalten ist. Betet die Kirche bei der Brodsegnung, daß Gott allen denen, die es genießen, Gesundheit des Leibes und der Seele verleihen wolle, dann betet sie auch indirekt, daß er es der Herrschaft des Teufels entziehen möge.

Bei der Segnung jener Gegenstände, die in näherer Beziehung zu den Mysterien unserer Religion, zu dem h. Opfer und zu den h. Sakramenten stehen, findet in der Regel eine größere Feierlichkeit Statt, als bei den Segnungen jener Gegenstände, die zum Gebrauche für die Gläubigen bestimmt sind. Gewöhnlich wird sie vom Bischofe verrichtet, welcher deren besondere Heiligung von Gott erfleht, indem er sich dabei der Worte: sanctificare et *consecrare* bedient, und zuweilen auch eine Salbung vornimmt. Vergleiche die Consecratio Ecclesiae et Altaris und die Benedictio Corporalium et Pallarum, linteaminum Altaris und indumentorum sacerdotalium. Indessen ist auch diese Regel nicht ohne Ausnahme, da in der Benedictio tabernaculi seu vasculi pro sacrosancta Eucharistia von einer besondern Weihe zum Dienste des Herrn (consecratio) keine Rede ist, sondern blos nur die „gratia benedictionis“ erfleht wird.

Der Unterschied zwischen Exorcismus und Benedictio resp. Consecratio liegt darin, daß der Exorcismus zunächst bestimmt ist, den bösen Einfluß des Teufels von der Creatur abzuwenden, Benedictio und Consecratio aber bestimmt sind, denen, die die Creatur gebrauchen, heilsame Wirkungen, etwas Positives, zuzuwenden; weshalb man auch den Exor-

cismus eine ablative Benedictio nennen könnte. Dann liegt auch ein erheblicher Unterschied in der Form beider. Bei der Benedictio wendet sich der Segnende an Gott, bittend, daß er denen, welche die gesegneten Sachen in gehöriger Weise genießen oder gebrauchen, Wohlthaten an Leib und Seele verleihen, oder daß er die Creatur zu einem würdigen Werkzeuge beim Dienste Gottes umgestalten möge. Bei dem Exorcismus wendet sich der Beschwörende an den Teufel befiehlt und beschwört ihn durch Jesus Christus, der den Teufel besiegt und sein Reich vernichtet hat, daß er die Creatur verlasse, sie fortan nicht mehr beherrsche, oder sie nicht mehr als Werkzeug zum Bösen gebrauche. Da der Teufel besiegt ist, da Christus in seinen Aposteln der Kirche Macht über den Teufel gegeben hat, so behandelt sie ihn auch, wie der Sieger den Besiegten behandelt. Maledicte diabole, sagt sie, recognosce sententiam tuam, et da honorem Deo vivo et vero etc.

Nie hat die Kirche ausgesprochen oder geglaubt, daß die Segnungen lebloser Sachen unerläßlich und nothwendig, und daß der Gebrauch und der Genuß ungesegneter Sachen unerlaubt sei. Eben so wenig lehrt die Kirche die absolute Nothwendigkeit des Exorcismus; denn wie durch das einfache Gebet der Gläubigen die kirchliche Benedictio, wenn auch nicht in vollem Maße, ersetzt werden kann, so kann auch der Exorcismus durch die Wachsamkeit und das gläubige Gebet des Christen wenigstens theilweise ersetzt werden gemäß den Worten des Apostels Petrus: Fratres! sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens circuit, quaerens, quem devoret, cui resistite fortes in fide. Die kirchliche Praxis bestätigt dieses auch, indem sie bei Nothfällen den Exorcismus des Täuflings vor der Taufe, wo er noch unter der Herrschaft des Teufels steht, nicht fordert. Eben so wenig fordert sie strenge, daß bei solchen Nothtaufen geweihtes Wasser gebraucht werde. Ueberhaupt billigt ja die Kirche, außer den religiösen Handlungen, den Gebrauch ungeweihter Gegenstände, wenn nur die Regel

des Apostels dabei befolgt wird: ihr möget essen oder trinken, oder etwas anderes thun, alles thut im Namen des Herrn.

Was oben von der Wirkung der kirchlichen Segnungen im Allgemeinen gesagt worden ist, gilt im Besondern vom Exorcismus. Seine Wirkung ist nicht allemal eine unfehlbare, wie dieses sich aus Matth. Kap. 17. ergibt, wo die Jünger, die nach Markus Kap. 6. V. 13. ein andermal viele Teufel austrieben, den vom Teufel besessenen Mondsüchtigen nicht davon hatten befreien können. Der Exorcismus wirkt, wie die Benedictio, ex opere operantis, d. h. seine Wirksamkeit ist auch bedingt durch die Disposition und Mitwirkung des Exorcizanden und durch die Würdigkeit des Exorcisten, weshalb die Agende pag. 383. sagt: „Exorcizaturus ea, qua par est, pietate, prudentia ac vitae integritate praeditus esse debet", und pag. 385.: „Exorcista, rite confessus aut saltem corde peccata sua detestans, peracto, si commode fieri potest, S. Sacrificio missae, divinoque auxilio piis precibus implorato — dicat Litanias ordinarias etc. In Beziehung auf den Exorcizanden sagt die Agende pag. 384.: „Admoneatur obsessus, si mente et corpore valet, ut pro se oret deum, ac ieiunet, et sacra confessione et communione saepius ad arbitrium sacerdotis se communiat, et dum exorcizatur totum se colligat, et ad Deum convertat, ac firma fide salutem ab eo deposcat cum omni humilitate." Auch lehrt der Heiland selbst, daß der Exorcismus wirkt ex opere operantis. Als er, Matth. Kap. 17., den Mondsüchtigen, den die Jünger nicht hatten gesund machen können, vom Teufel befreit hatte, „da traten die Jünger zu Jesu absonderlich, und sprachen: warum konnten wir ihn nicht austreiben? Jesus sprach zu ihnen: wegen eures Unglaubens. Denn wahrlich ich sage euch: wenn ihr Glauben habet wie ein Senfkorn, so möget ihr sagen zu diesem Berge: hebe dich von hinnen dorthin; und er wird sich heben, und euch wird nichts unmöglich sein. Aber diese Art fährt nicht aus, als durch Gebet und Fasten."

Es bleibt jetzt noch die nicht unnütze Frage zu beant-

worten, ob durch den Segen der Kirche sich an das Wesen der geweihten Sache die übernatürliche Kraft in gleicher Weise bindet, wie mit manchen Kräutern eine natürliche heilende Kraft unzertrennlich verbunden ist. Für diese Ansicht scheinen zu sprechen Ausdrücke, wie folgende, die gerade in den ältesten kirchlichen Segnungen vorkommen: „*Elemento huic* multimodis purificationibus praeparato *virtutem tuae benedictionis infunde*, ut creatura tua, mysteriis tuis serviens, ad abigendos daemones, morbosque pellendos divinae gratiae sumat effectum. Indessen bestimmen mich folgende Gründe, diese Ausdrücke nicht im strengen Sinne des Wortes zu nehmen. Es heißt in der nämlichen Benedictio aquae auch: ut ubicunque fuerit aspersa, *per invocationem sancti nominis tui* omnis infestatio immundi spiritus abigatur etc. Die Benedictio fructuum lautet: Benedic Domine hos novos fructus, et praesta, ut qui ex eis in *tuo sancto nomine* vescentur, corporis et animae salute potiantur. Per Christum Dominum nostrum. Hier macht die Kirche selbst in Uebereinstimmung mit den oben über Segnungen ausgesprochenen Grundsätzen die Kraft der gesegneten Sachen davon abhängig, ob sie im Hinblicke auf Gott, im Namen Gottes gebraucht werden. Inhärirte den geweihten Sachen die übernatürliche heilbringende Kraft so unzertrennlich, wie der Medicin die natürliche heilende Kraft, dann müßten die geweihten Sachen auch überall, wo nur ihrer Wirkung kein Hinderniß in den Weg gelegt wird, z. B. bei Kindern, gleiche und unfehlbare Wirkung haben, sie ständen dann in Beziehung auf den Modus der Wirksamkeit den h. Sakramenten gleich; das stände aber mit den oben aufgestellten und nachgewiesenen Grundsätzen über die Wirksamkeit der Benediktionen im Widerspruche. Dafür spricht auch weder eine Verheißung des Heilandes noch der allgemeine Glaube der Kirche. Glaube der Kirche ist, daß sie wirken per modum suffragii: Sie, die geweihten Sachen, sind Träger der Fürbitte der Kirche, durch sie werden den Gläubigen die verschiedenen Wohlthaten und Gnaden, welche die Kirche

von Gott erfleht, applicirt. Sie sind Weckmittel, die den sinnlichen Menschen zur Empfänglichkeit für diese Wohlthaten und Gnaden disponiren, und zwar disponiren sie ihn dazu schon ihrer Natur nach, indem z. B. das Wasser schon seiner Natur nach geeignet ist, den Menschen an die erforderliche Reinheit der Seele zu erinnern; sie disponiren auch dazu in Folge des über sie ergangenen Segensspruches der Kirche, indem der Mensch im Gefühle seiner Hülfsbedürftigkeit und eigenen Unwürdigkeit zur Mutter, der Kirche, seine Zuflucht nimmt, und sich ihrer kräftigen Fürbitte theilhaftig macht, indem er die geweihten Sachen mit Reue über seine Sünden, mit gläubigem Vertrauen zu Gott, oder mit Danksagung gegen Gott gebraucht.

Die geweihten Sachen sind aber nicht Träger der Gnade in dem Sinne, daß diese mit deren Wesen verbunden ist. Gott spendet vielmehr nach seinem h. Wohlgefallen und nach der Würdigkeit dessen, der die gesegneten Sachen gebraucht, jedesmal seine Gaben und Wohltaten aus, wenn die Dinge, an welche die Fürbitte der Kirche geknüpft ist, genossen oder gebraucht werden.

Aus dem Gesagten ergibt sich für die Praxis Folgendes:

1) Wenn die Segnungen der Kirche uns nicht wie die h. Sakramente die heiligmachende Gnade vermitteln, wenn sie meist von der Kirche angeordnet sind, um uns dadurch leibliche Wohlthaten und auch wirkliche Gnaden auf sicherere Weise und in reichlicherem Maße zuzuwenden, als dieses in der Regel durch das einfache Gebet geschieht, dann sollen wir einerseits diese Segnungen den von Christus eingesetzten heil. Sakramenten nicht gleich stellen, andererseits auch dieselben nicht für überflüssig ansehen und gering achten, sondern im Gefühle unserer großen Hülfsbedürftigkeit uns daran betheiligen, so oft wir Gelegenheit haben.

2) Sind die Gnaden des Segens nicht unzertrennlich mit dem Wesen der gesegneten Sachen verbunden, haben diese keine unfehlbare Wirkung, sind die gesegneten Sachen Mittel, wodurch die Kirche uns in stetem lebendigen Verkehr

mit Gott halten, und es uns an's Herz legen will, daß eine jede gute Gabe von Gott kommt, und wir sie nicht in thierischer Gedanken- und Herzlosigkeit genießen und anwenden sollen, sind sie Mittel, wodurch die Kirche uns ihre sich einer besondern Verheißung erfreuende Fürbitte zuwenden will, sind sie sowohl ihrer Natur nach als auch in Folge des über sie ergangenen Segensspruches geeignete Mittel, uns sinnliche Menschen zur Empfänglichkeit für die göttlichen Gaben und Gnaden zu disponiren, ist bei ihnen das opus operantis der Haupt-Faktor, wie bei den h. Sakramenten das opus operatum der Haupt-Faktor ist, dann sollen wir nicht, die eigene Thätigkeit außer Acht lassend, von ihrem nackten, gedankenlosen Gebrauche und Genusse allein Heil erwarten, sondern uns durch wahre Andacht, durch Reue über unsere Sünden, durch Erweckung der Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zu Gott, der Früchte des Segens der Kirche würdig machen.

3) Pflegt schon die Kirche diese leblose Creatur, der doch kein sittlicher Makel ankleben kann, wenn sie beim Dienste Gottes gebraucht wird, durch Gebet und Segnung der Herrschaft und dem Einflusse des Teufels zu entziehen, und zu heiligen, wie sehr sollen dann wir mit sittlichen Makeln behaftete Menschen durch Reue über unsere Sünden und wahre Andacht uns zu reinigen und zu heiligen uns bemühen, wenn wir vor dem Herrn erscheinen, und an den Mysterien der Religion Theil nehmen wollen?

4) Ist das Segnen ein Vorrecht, dessen sich die Priester erfreuen, und wodurch sie den Gläubigen besondere Wohlthaten an Leib und Seele zuwenden können, hängt die größere Wirksamkeit des Segens nicht blos von der größern Andacht des Gesegneten und des die gesegneten Sachen Gebrauchenden, sondern auch von der größern Andacht des Segnenden ab, dann soll dieser beim Segenspenden sich nicht mit der einfachen Intention, segnen zu wollen, begnügen, sondern auch bemüht sein, durch eigene Würdigkeit und Andacht die Kraft des Segens zu erhöhen.

5) Sind die gesegneten Sachen Träger der kirchlichen Fürbitte, sind sie Weckmittel frommer Gesinnungen, dann sollen wir sie in Ehren halten und vor Profanation bewahren.

Bayertz.

Ist die katholische Kirche ein Staat im Staate?

Die Behauptung, daß die katholische Kirche oder auch die Kirche in jeder Weise ihres Daseins ein Staat im Staate sei, ist zu wiederholten Malen, besonders in der neuern Zeit, durch so gewichtige Stimmen ausgesprochen worden, daß es gewiß kein geringes Interesse hat, die Behauptung in die ernsteste und sorgfältigste Untersuchung zu ziehen. Vor Allem aber ist einleuchtend, daß eine richtige Antwort auf die gestellte Frage bedingt wird durch die Vorfrage, ob die katholische Kirche oder auch jedwede Kirche ein Staat genannt werden könne. Die Antwort auf diese Vorfrage ist aber wiederum abhängig von einer sorgfältigen Vergleichung der Begriffe der Kirche und des Staates. Wiederum liegt es auf der Hand, daß die erwähnte Vergleichung nur dann mit Nutzen und Erfolg erst angestellt werden kann, wenn zuvörderst die Begriffe der Kirche und des Staates erörtert und bestimmt worden sind.

Behufs dieser Erörterung und Bestimmung lasse ich mich aber nicht auf eine besondere Deduktion dieser Begriffe ein, sondern ich nehme diese Begriffe aus der Quelle, aus welcher dergleichen überhaupt bei jedem Eingange einer Untersuchung nur genommen werden können, nämlich aus dem allgemeinen Sprachgebrauche. Diesem zufolge versteht man unter der Kirche überhaupt eine Gemeinschaft von Menschen, welche sich die gemeinschaftliche Förderung der Idee der Religion und Sittlichkeit unter allen ihren Gliedern zum

Zwecke setzt, und dadurch sofort auch die Förderung der geistigen Wohlfahrt. Unter der katholischen Kirche versteht man die von Jesus Christus gestiftete äußere Gemeinschaft unter den Menschen zur Wiederherstellung des durch die Sünde verunstalteten und verdunkelten göttlichen Ebenbildes im Menschen und sofort zur Erreichung der ursprünglichen Bestimmung desselben für die Zeit und die Ewigkeit*). Unter Staat aber versteht man zufolge des allgemeinen Sprachgebrauchs eine Gemeinschaft der Menschen, welche sich die Verwirklichung, Förderung und Handhabung der Rechtsidee nach bestimmten, theils in dieser Gemeinschaft bestehenden, theils noch anzuordnenden Formen zum Zwecke setzt, und dadurch sofort die Verwirklichung und Förderung der allgemeinen Wohlfahrt**).

---

*) Concil. Tridentin. sess. V. de peccat. origin. N. 1. 2. und 3. Sess. VI. de iustific. cap. 1. 3. und 4. Can. 4. und 5. Sess. VII. de Sacram. Catechis. Roman. part. I. cap. 10. quaest. 1—19. v. Droste-Hülshoff's Kirchenrecht, Band I. §. 3. (Zweite Ausgabe).

**) Cicero de re public. I. 32: *Facillimam autem in re publica esse concordiam in qua idem conducit omnibus:* ex utilitatis varietatibus, quum aliis aliud expediat, nasci discordias. Itaque quum patres rerum potirentur, nunquam constituisse civitatis statum. Multo iam id in regnis minus, quorum, ut ait Ennius,

— — nulla (regni) sancta societas nec fides — est.

Quare quum lex sit civilis societatis vinculum, ius autem legis aequale, quo iure societas civium teneri potest, quum non par sit conditio civium? *Si enim pecunias aequari non placet; si ingenia omnium paria esse non possunt; iura certe paria debent esse eorum inter se, qui sunt cives in eadem re publica. Quid est enim civitas, nisi iuris societas?* — Cousin cours d'hist. de la philos. Prem. lec. p. 14. (Paris 1828): La iustice constituée, c'est l'état. Vgl. Krug's encyklopädisch-philos. Lexikon (2. Aufl.) Bd. 4. S. 2 ff. Auch sagt Fichte in seinem System der Sittenlehre S. 317.: „Die Uebereinkunft, wie Menschen gegenseitig auf einander sollen einfließen dürfen, d. h. die Uebereinkunft über ihre gemeinschaftlichen Rechte in der

Was haben wir nun an diesen Begriffsbestimmungen? Erstlich dasjenige, was die Kirche überhaupt und die katholische Kirche im Besondern und auch der Staat ihrem Inhalte oder ihrem Wesen nach, zweitens auch dasjenige, was dieselben ihrer Form nach sind; aber nur, wie dieses bei allgemeinen Begriffen nicht anders möglich ist, in den allgemeinsten Zügen. Beide sind ihrer Form nach Gemeinschaften oder Vereine von Menschen, welche durchaus verschiedene Zwecke haben. Daß man aber, wenn man nach der Einerleiheit oder der Verschiedenheit zweier Begriffe fragt, auf den Inhalt dieser Begriffe, und nicht auf die Form oder gar den Umfang derselben, oder mit andern Worten, daß man bei dieser Frage lediglich auf die spezifische Differenz und nicht auf den nächsten Gattungsbegriff (genus proximum) zu sehen habe, wird als bekannt vorausgesetzt. Nur alsdann werde ich dieses besonders hervorheben, wenn die Erörterung es erfordern sollte.

Sinnenwelt, heißt der Staatsvertrag, und die Gemeinde, die übereingekommen ist, der Staat. „Hegel dehnt zwar den Begriff des Staates in seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften §. 535. (3. Ausg.) weiter aus, indem er sagt: „Der Staat ist die selbstbewußte sittliche Substanz, — die Vereinigung des Prinzips, der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft; dieselbe Einheit, welche in der Familie als Gefühl der Liebe ist, ist sein Wesen, das aber zugleich durch das zweite Prinzip des wissenden und aus sich thätigen Wollens die Form gewußter Allgemeinheit erhält, welche, so wie deren im Wissen sich entwickelnden Bestimmungen die wissende Subiektivität zum Inhalte und absoluten Zwecke hat, d. i. für sich dies Vernünftige will.“ Dagegen erhellet aus dem folgenden §. 536., daß dennoch auch im Hegel'schen Staate, die Darstellung der Rechtsidee das Wesentliche ist. Dieser lautet: „Der Staat ist α) zunächst seine innere Gestaltung als sich auf sich beziehende Entwickelung, — das innere Staatsrecht oder die Verfassung; er ist β) besonderes Individuum, so im Verhältnisse zu andern besondern Individuen, — das äußere Staatsrecht; γ) aber diese besondern Geister sind nur Momente in der Entwickelung der allgemeinen Idee des Geistes in seiner Wirklichkeit — die Weltgeschichte.

Betrachtet und vergleicht man nun beide Begriffe der Kirche und des Staates in Ansehung ihres Inhaltes, so wird man zuvörderst in Betreff der angestellten Vorfrage gar nicht in Zweifel sein können; man wird antworten müssen: weder die Kirche überhaupt noch die katholische Kirche im Besondern ist ein Staat. Denn gleichwie der allgemeine Zweck der Kirche überhaupt als die Förderung der Religion und Sittlichkeit bezeichnet worden ist, so kann der oben ausgesprochene allgemeine Zweck der katholischen Kirche auch bezeichnet werden als die Förderung der christlichen Religion und Sittlichkeit. So verschieden aber die Idee der Religion und Sittlichkeit überhaupt und namentlich die Idee der christlichen Religion und Sittlichkeit von der des Rechtes ist, eben so verschieden muß ihrem Wesen nach die Kirche auch vom Staate sein. Daß aber diese Ideen himmelweit von einander verschieden sind, springt in die Augen, sobald man sich nur ihren Inhalt einiger Maßen verdeutlicht.

Zu dem Ende fragt es sich vor Allem, wodurch wird die Idee der Sittlichkeit konstituirt? Dieselbe wird konstituirt von ihrer formalen Seite durch ein bestimmtes inneres und äußeres, negatives und positives Verhalten gegen mich selbst und gegen alle andere Menschen, welches unter allen Umständen und Verhältnissen eine moralische Nöthigung oder eine moralische Verbindlichkeit involvirt, dessen Grundcharakter besteht in dem Gefühle der Achtung meiner und aller andern Menschen schlechthin unserer selbst wegen; oder mit andern Worten, das bezeichnete und aus seinem wesentlichen Grunde der Achtung hervorgehende Verhalten muß ich unter allen Umständen und Verhältnissen behaupten, wenn ich nicht der Verdammung und Verwerfung meines Gewissens anheim fallen will. In materieller Hinsicht wird die Idee der Sittlichkeit konstituirt durch eine wegen jener Achtung geforderte reine Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde auf der philosophischen, und des göttlichen Ebenbildes im Menschen auf dem christlichen Standpunkte. Der

Zweck dieser Idee, wie aus ihr selbst erhellet, ist die fortwährende Verwirklichung der Menschenwürde oder des göttlichen Ebenbildes im Menschen unter dem Beistande der göttlichen Gnade und dem Gebrauche der von Christus in seiner Kirche angeordneten Mittel; aber das gesammte Streben des Menschen zur Erreichung jenes Zweckes wird sich allzeit in dem oben bezeichneten innern und äußern negativen und positiven Verhalten gegen mich selbst und gegen alle anderen Menschen aussprechen. Soviel zunächst zur Verdeutlichung der Idee der Sittlichkeit.

Aber wodurch wird denn die Idee der Religion konstituirt? Dieselbe wird konstituirt erstlich von ihrer formalen Seite durch ein inneres und äußeres, negatives und positives Verhalten gegen Gott oder das höchste Wesen, dessen Grundcharakter ist unbedingte Unterwürfigkeit unter Gott und gänzliche liebevolle Hingabe an denselben, und von ihrer materialen Seite durch eine Reihe innerer und äußerer Thätigkeiten, um sowohl jene Unterwürfigkeit und liebevolle Hingabe im Menschen zu bewirken, als auch fortwährend zu erhalten, zu steigern und zu vervollkommnen.

Zur Verwirklichung dieser beiden Ideen der Religion und der Sittlichkeit verpflichtet, wie den Menschen überhaupt, so auch den katholischen Christen schon das Gewissen. Diese Verpflichtung ist einerlei mit einer moralischen Nöthigung, oder mit andern Worten, der Mensch muß an der Verwirklichung dieser Ideen unablässig arbeiten, wenn er von seinem eigenen Gewissen nicht verworfen und verdammt werden soll.

So sehr die Kirche auch das Gewissen des Einzelnen achtet, und als eine religiös-sittliche Anstalt dasselbe auch achten muß, so überläßt sie doch ihre Angehörigen nicht allein ihrem Gewissen; sie hilft der Unwissenheit und der Schwäche des Menschen auf mannigfaltige Weise nach; sie belehret, sie ermahnt, sie ermuntert, sie bestraft ihn, um dadurch fort und fort die Religion und Sittlichkeit in ihm zu fördern. Sie vertritt in dieser Hinsicht gleichsam die

Stelle eines zweiten Gewissens im Menschen, eines öffentlichen Gewissens in der Menschheit. Eben aus diesem Grunde kann auch ihre Wirksamkeit in Ansehung des Zweckes und der Mittel über die des Gewissens nicht hinausgehen. Denn die katholische Kirche hat von Jesus Christus, ihrem Stifter, keine andere Aufgabe erhalten, als das durch die Sünde verunstaltete und verdunkelte göttliche Ebenbild im Menschen durch die eben von Jesus Christus angeordneten Mittel wieder herzustellen. Dieser Zweck ist aber in keiner andern denkbaren Weise zu erreichen, als durch die unablässige Förderung der Religion und Sittlichkeit. So sehr nun auch die Kirche selbst und auch das einzelne Glied derselben in dieser Förderung durch die göttliche Gnade unterstützt wird, so muß doch die Religion selbst und auch die Sittlichkeit irgendwie von der Freiheit des Menschen ausgehen. Die Wirksamkeit der Kirche kann daher nur auf die Erkenntniß und den Willen ihrer Glieder gerichtet sein; selbst die Strafen der Kirche und die in diesen Strafen liegende Gewalt kann keinen andern Zweck haben, als auf den Willen zu wirken, nicht den Willen zu zwingen, sondern nach vorleuchtender richtiger Erkenntniß zu bestimmen; die Kirche kann daher auch niemals Religion und Sittlichkeit erzwingen wollen, sowohl weil dieses schlechthin der Natur der Sache nach unmöglich ist, als auch ein solcher Zwang das Gegentheil von Religion und Sittlichkeit: Erbitterung, Haß, Wuth oder bei berechnender Klugheit nur Schein und Heuchelei zur Folge haben würde. Die der Kirche zustehende Gewalt kann daher keine physische, sondern eine kompulsive, keine materielle, sondern eine rein geistige sein. Bleibt die Anwendung dieser Gewalt bei einzelnen Gliedern unfruchtbar; so hat die Kirche keine andere Gewalt mehr über sie, als sie von der Kirche auszuscheiden. Daß die Kirche hierzu, wie jede andere menschliche Gesellschaft das Recht habe, kann nicht bezweifelt werden; aber eben so gewiß ist auch, daß jene Ausscheidung nur eine rein kirchliche Geltung haben kann. Heil der Kirche, wenn ihr dieses zum lebendigsten

Bewußtsein kommt, und sie einzig und allein von diesem Bewußtsein aus thätig ist. Nur in dieser Weise kann sie ihre hohe Aufgabe, die Beseligung aller Völker, lösen, und in keiner andern.

So ist es mit der Kirche ihrer Idee nach bestellt. Anders aber verhält es sich mit dem Staate. Der Staat hat vor Allem die Idee des Rechtes zu verwirklichen. Das Recht aber besteht in der Befugniß einem Andern gegenüber etwas zu thun oder zu lassen, ohne daß der Andere mich daran verhindern darf. Meinem Rechte dem Andern gegenüber entspricht seinerseits also die Pflicht, mich an dem berechtigten Thun und Lassen nicht zu hindern, oder auch mir das zu leisten, was ich von ihm zu fordern berechtigt bin. Angenommen, der Andere wollte mich in meinem berechtigten Thun und Lassen hindern, er wollte mir negativ oder positiv das nicht leisten, was ich von ihm zu fordern berechtigt bin; so werde ich sofort berechtigt, jene Verhinderung gewaltsam abzuwehren und die schuldigen Leistungen zu erzwingen. In dem Rechte liegt es demnach seiner Natur nach, daß, wenn der Andere mich an einem berechtigten Thun und Lassen hindert, oder mir das Schuldige nicht leistet, ich zugleich berechtigt bin, mit Gewalt dergleichen Verhinderungen abzuwehren und das zu Leistende zu erzwingen. Meiner Berechtigung dem Andern gegenüber entspricht also seinerseits nicht allein eine moralische, sondern auch eine Zwangs-Verbindlichkeit, oder mit andern Worten, der Andere ist nicht allein in seinem Gewissen verbunden, mein Recht in der That anzuerkennen, sondern ich bin auch berechtigt, diese Anerkennung durch Gewalt zu erzwingen. Das Recht involvirt also eine wahre Zwangsgewalt. In dem Naturzustande müßte diese Gewalt von jedem einzelnen Menschen, oder von jedem Wesen, welches Selbstzweck ist, unter den erforderlichen Bedingungen ausgeübt werden.

Der Mensch war aber nicht dazu bestimmt, in dem Naturzustande zu bleiben. Er mußte aus demselben heraustreten, und in den Zustand der Gesellschaft übergehen. Zudem

sind die Menschen, namentlich im bloßen Naturzustande, von jeher über ihre Rechte und Berechtigungen sehr verschiedener Meinung gewesen, und werden es auch wahrscheinlich noch sehr lange bleiben. Wollte man daher den Menschen in Ansehung des Rechtes und der aus demselben fließenden Gewalt sich selbst überlassen; so würden daraus schon wegen mangelhafter Rechtskenntniß, abgesehen von Selbstsucht und bösem Willen, ewige Rechtskonflikte entstehen, und sofort ein ewiger Krieg unter den Menschen, wodurch die Wohlfahrt der Einzelnen und der Gesammtheit im höchsten Grade gefährdet würde. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint der Staat als eine moralische Nothwendigkeit, oder der Staat ist ein Ausfluß der moralischen Natur des Menschen. In einem wohlgeordneten Staate, unter welcher Form derselbe auch immer bestehen mag, wird das Recht des Staates als solchen (öffentliches Recht, ius publicum) und auch das Recht jedes einzelnen Staatsgliedes (Privatrecht, ius privatum) in allen seinen Beziehungen geschützt. Es ist dieses nicht allein der absolute Staatszweck, sondern auch eine schlechthinige Bedingung der Beförderung der allgemeinen und besondern Wohlfahrt der Staatsgesellschaft. Um dieses aber zu können, bedarf und erhält der Staat eine entsprechende Gewalt. Derselbe bestimmt auch mit Rücksicht auf seine Form, was in seinem Bereiche Recht sein soll, und was nicht; er wendet das Recht an, er entscheidet streitige Rechtsfälle, er bringt diese Entscheidungen zur Ausführung, und nöthigenfalls durch physische Gewalt. Die ursprünglich im Rechte begründete Zwangsgewalt ist also ihrem ganzen Umfange nach auf den Staat übergegangen; er gebraucht dieselbe, um in seinem ganzen Bereiche die Rechtsidee in allen ihren Beziehungen geltend zu machen und nach allen Seiten hin zu schützen.

Da nun die Kirche überhaupt, die katholische Kirche aber insbesondere und auch der Staat in Ansehung ihrer Zwecke wesentlich von einander verschieden sind; da sie zur Verwirklichung dieser Zwecke ganz verschiedene Mittel ge-

brauchen, da namentlich dem Staate zur Verwirklichung seines Hauptzweckes eine wahre Zwangsgewalt zukommt, der Kirche aber eine wesentlich hiervon verschiedene, nur eine kompulsive Gewalt zukommt und auch ihrer ethischen Natur nach nur zukommen kann; so muß die erste Vorfrage verneint und die Behauptung aufgestellt werden, weder die Kirche überhaupt, noch die katholische ist ein Staat. Indeß wird von Mehren die Kirche und namentlich die katholische Kirche als Staat bezeichnet, und dadurch nicht allein eine grobe Verwirrung der Begriffe herbeigeführt, sondern auch obiger falscher Behauptung großer Vorschub geleistet. Einer derselben möge hier zum Beweise dienen. „Das Wesen der Kirche", sagt Roßhirt, „besteht im Dogma, und in der daraus nach der Darstellung und Einleitung gezogenen Moral mit dem äußern Cultus. Das Dogma, welches das Fundament des Ganzen ist, äußert sich, so weit es den Menschen oder das Geschöpf betrifft, in der Justifikation, d. h. dem Glauben und guten Werken; es ist die Grundlage für die Moral, d. h. die auf dem Glauben ruhenden guten Werke der Einzelnen, und den Cultus oder die guten Werke der Gesammtheit. Die Kirche ist ein Staat nach diesen Grundsätzen des Dogma, Cultus und der Moral, welche in die Sphäre der politischen Ordnung nicht einschlagen und als Staat unabhängig." Wiederum: „Das Kirchenrecht hat nur als theologische Wissenschaft eine ewig bleibende Bedeutung, es ist nicht nur das Dokumentenbuch für die Kirchengeschichte, sondern verbürgt die Selbstständigkeit des kirchlichen Staates *)." Ohne allen Zweifel wird hier die Kirche nicht allein ein Staat genannt, sondern auch behauptet, daß dieselbe ein unabhängiger Staat im Staate sei. Aber wo sind die Beweise für diese unheilschwangeren Behauptungen? Nirgends. Bei einem seichten,

*) Vergl. Geschichte des Rechts im Mittelalter, von Dr. C. Fr. Roßhirt ꝛc. Erster Theil. Canonisches Recht. Mainz 1846. S. 12. und 14.

verworrenen und prinzipienlosen Schriftsteller wird man dieselben auch vergebens suchen. Daß aber die Kirche wegen ihrer bloßen formellen Verwandtschaft mit dem Staate noch kein Staat genannt werden dürfe, wird sich an seinem Orte ergeben. Roßhirt kommt sogar mit seiner eigenen Behauptung in Widerspruch. Denn wenn die Grundsätze des Dogma, des Cultus und der Moral in die Sphäre der politischen Ordnung nicht einschlagen, also auch nicht in die Sphäre des Staates; wie kann man alsdann behaupten, daß sie in derselben seien?

Wir bleiben also bei unserm Ergebniß, daß weder die Kirche überhaupt, noch die katholische Kirche im Besondern ein Staat sei. Allein es ist gedenkbar, daß das Wort „Staat" auch eine weitere Bedeutung, als die oben bezeichnete, habe, und daß von dieser weitern Bedeutung aus der Satz aufgestellt werden könne, oder gar müsse, die Kirche überhaupt, oder doch die katholische Kirche ist ein Staat. Es fragt sich daher, um diese mögliche weitere Bedeutung zu finden: welche ist die etymologische und historische Bedeutung des Wortes „Staat"? Das deutsche Wort „Staat", wie auch das französische „Etat", kommt ohne allen Zweifel von dem lateinischen Worte „status" her. Um aber die etymologische Bedeutung des deutschen Wortes „Staat" zu finden, braucht nicht das lateinische Wort status in allen seinen Bedeutungen hier in Betracht gezogen zu werden, sondern nur in derjenigen, in welcher zugleich eine rechtliche Beziehung enthalten ist. In einer solchen findet es sich in dem römischen Rechte und zwar in den Pandekten lib. I. tit. V. de statu hominum. Was bedeutet hier status? Es bedeutet diejenige Eigenschaft des Menschen, gemäß welcher er anderen gegenüber verschiedene Rechte genießt. Dieser status war entweder communis seu vulgaris oder civilis. Unter dem ersten versteht man diejenigen Eigenschaften eines Menschen, welche er besitzen muß, um Rechte haben und erwerben zu können; unter dem zweiten diejenigen Eigenschaften, welche die Grundbedingung der bürgerlichen Rechtsfähigkeit

ausmacht *). In dieser Bedeutung ist auch status in das kanonische Recht übergegangen als status ecclesiasticus. Unter demselben versteht man die Eigenschaft, durch welche alles Recht und alle Pflicht in der Kirche überhaupt begründet wird **).

Aber diese Bedeutung des status ist von unserer gegenwärtigen Bedeutung des Staats noch himmelweit entfernt. Auch darf ich nur daran erinnern, daß man dasjenige, was gegenwärtig durch das Wort Staat bezeichnet wird, im Alterthume, selbst bei den Römern, nicht durch status, sondern bei diesen durch regnum, res publica, imperium, bei den Griechen aber durch βασιλεία und πολιτεία bezeichnet wurde ***). Es fragt sich darum, wie hat sich die Bedeutung des Wortes status im Laufe der Zeiten erweitert, so daß es zu dem gegenwärtigen Staatsbegriff gekommen ist? Eben weil status sowohl im römischen als auch im kanonischen Rechte die Grundbedingung alles Rechtes und aller Pflicht bezeichnete, so wurde dasselbe Wort auch gebraucht, um die verschiedenen Stände (ordines), als Träger von bestimmten Rechten und Verbindlichkeiten, in den europäischen Reichen, namentlich in dem deutschen Reiche zu bezeichnen. Das deutsche Reich war zwar der Form nach eine Monarchie, aber eine durch die Stände (statibus) begränzte. Diese status, auch ordines genannt, vertraten ursprünglich dem Kaiser gegenüber ihr persönliches Standesinteresse, und konnten dieses oft mit desto größerm Erfolge, weil bei Besorgung der Reichsangelegenheiten ihre Zustimmung nöthig war. Durch verschiedene Wechsel der Zeiten, besonders aber gefördert durch das Feudalwesen des Mittelalters, ereignete es sich,

*) Vgl. I. H. Boehmer, Introduct. in ius Digest. lib. I. Tit. V. Mackeldei's Römisches Recht. Bd. I. §§. 118. u. 119. Thibaut's System des Pandektenrechts, §. 207 ff.

**) Vgl. Sauter, Fundament. iur. ecclesiastic. Catholicor. §. 373 ff. und v. Droste-Hülshoff's Kirchenrecht. Bd. 2. Abtheil. I. S. 8 ff.

***) Vgl. Heraclidae Pontici fragmenta de rebus publicis. Edidit Georg. David Koeler (1804).

daß diese Stände, sowohl die geistlichen als die weltlichen, landesherrliche Gewalt anstrebten. Endlich theils begünstigt durch die Bewohner derjenigen Länder, welchen sie vorstanden, theils durch die stillschweigende oder ausdrückliche Zustimmung der Kaiser erlangten sie wirklich Landeshoheit, Landesherrlichkeit oder landesherrliche Gewalt (superioritatem territorialem) *). Diejenige Benennung, welche ursprünglich an den Personen klebte, ging nunmehr auf die einzelnen Landesstriche über, welchen diese Personen vorstanden. Die deutschen Stände vertraten nunmehr dem Kaiser gegenüber nicht lediglich ihr eigenes Standesinteresse, sondern auch das größere oder kleinere Land, in welchem sie Hoheitsrechte hatten. Diese kleinern Gebiete nannte man zum Unterschied von dem Reiche (regnum, imperium) status, Staat oder état. Daher begreift man, wie die Kaiser sowohl in den Wahlkapitulationen einzelnen Fürsten ihre verschiedenen Staaten zusichern, als auch einzelne kleinern Fürsten Deutschlands, z. B. die Churfürsten von Cöln, insbesondere wenn sie außer dem Erzstift noch andere Bisthümer besaßen, von ihren verschiedenen Staaten reden konnten. Staat hatte nunmehr die Bedeutung einer Vereinigung von Individuen auf einem bestimmten Ländergebiet zur Bildung eines politischen Körpers, welcher Körper jedoch noch einem höhern unterworfen war, wie namentlich in Deutschland die einzelnen besondern Staaten (res publicae speciales) dem Reiche und dem Kaiser. Dieser Begriff des Staates hat sich allmälig dahin erweitert, daß man auch darunter versteht den Inbegriff der öffentlichen Einrichtungen eines Volkes zur Beförderung der allgemeinen Wohlfahrt, insbesondere zur Verwirklichung der Rechtsidee. In diesem Sinne redet man von dem französischen, preußischen Staate u. s. w.

Ich komme nun wieder auf die obige Frage zurück: Kann die Kirche überhaupt, oder die katholische Kirche im

*) Vgl. Pütteri institut. iur. public. imper. german. lib. I. c. 3.

Besondern nach diesem etymologischen und historischen Begriffe des Staates ein Staat genannt werden? Im strengen Sinne des Wortes abermals nicht. Denn in den verschiedenen Bedeutungen des Wortes status, aus welchen sich allmälig der moderne Staatsbegriff gebildet hat, tritt die Rechtsseite überall so sehr in den Vordergrund, daß dieselbe durchaus als das Wesen dieses Begriffes gedacht werden muß. Die Kirche hat es aber nicht mit dem Rechte, sondern mit der Religion und Sittlichkeit, und die katholische Kirche mit der christlichen Religion und Sittlichkeit zu thun. So wesentlich verschieden Religion und Sittlichkeit vor dem Rechte sind, eben so wesentlich verschieden muß die Kirche von dem empirischen Staatsbegriffe als verschieden erachtet werden. Die katholische Kirche hat zwar eine bestimmte äußere, der des Staates sehr ähnliche Organisation; hierdurch getäuscht haben Einige geglaubt, die Kirche einen Staat nennen zu dürfen oder gar zu müssen. Allein abgesehen davon, daß diese Benennung lediglich von einer äußern Aehnlichkeit zwischen Kirche und Staat hergenommen ist, wird durch dieselbe nichts anderes erreicht, als daß man eine ganz neue Benennung in den kirchlichen Sprachgebrauch einführt, und dadurch die vorhandenen Verwirrungen und Mißverständnisse nur vermehrt. Man kann die Kirche aus Rücksichten der Aehnlichkeit auch ein großes Haus nennen, in welchem viele Wohnungen sind, oder wiederum eine Stadt mit vielen großen Gebäuden, öffentlichen Plätzen und Straßen, ohne daß man deswegen die Behauptung wagen wird, daß die Kirche in der That ein Haus oder eine Stadt sei.

Wenn nun aber weder die Kirche überhaupt noch die katholische Kirche im Besondern mit Recht ein Staat genannt werden kann; so ist es auch schlechthin unmöglich, daß dieselbe ein Staat im Staate sein kann. Die Kirche existirt nicht einmal ihrer Idee und ihrem Zwecke nach im Staate, sondern überall neben demselben. In Ansehung ihres Umfanges wird sie weder durch den Umfang des Staates eingeengt noch erweitert. Ihr Umfang kennt keine Gränze,

ohne daß derselbe jemals den Umfang des Staates einengen könnte. Eben dadurch, daß die Kirche aber als eine organisch gegliederte Gesellschaft besteht, wird dieselbe noch kein Staat im Staate. Richtig bemerkt in dieser Beziehung Krug a. a. O. S. 8.: „Staat im Staate (status in statu) ist nicht jede kleinere Gesellschaft oder Körperschaft, die sich im Staate befindet. Denn so würde jede Stadt- oder Dorfgemeinde, ja sogar jede gelehrte oder Handelsgesellschaft, einen Staat im Staat bilden. Vielmehr ist darunter eine solche Körperschaft zu verstehen, welche eine von dem Staate, in welchem sie lebt, unabhängige Subsistenz hat, und sich daher auch der Staatsgewalt nicht als unterworfen betrachten will." Unwahr ist aber und wird durch die Erfahrung selbst widerlegt, wenigstens in unserer Zeit, was Krug weiter behauptet: „Eine solche war und ist zum Theil in manchen Staaten noch die römisch-katholische Geistlichkeit. Denn nach dem Systeme der römischen Hierarchie steht jene Geistlichkeit nicht blos im Kirchenstaate, sondern auch in allen andern katholischen Ländern blos unter dem Papste, von dem allein sie ihre Gesetze bekommt, und der daher auch allein ihr oberster Richter ist. Sie hat folglich sowohl das Recht als die Pflicht, dem Staatsoberhaupte den Gehorsam aufzukündigen, sobald es das Kirchenoberhaupt befiehlt. Ein solcher Staat im Staate gefährdet offenbar die ganze bürgerliche Ordnung und kann daher in keinem Staate geduldet werden, der seiner Würde und Bestimmung eingedenk ist. Wer im Staate leben und wirken will, muß sich auch den Gesetzen und der Gerichtsbarkeit des Staates unterwerfen. Wenn also der Staat eine ihm selbst so gefährliche Körperschaft nicht in seiner Mitte dulden will, so begeht er kein Unrecht, sondern thut nur das, was die bürgerliche Ordnung heischt."

Allein, kann man sagen, die Kirche trägt doch in der h. Schrift eine der Hauptbenennungen, mit welcher man im Alterthum und auch gegenwärtig noch die Staaten bezeichnete, als da ist βασιλεία, regnum, Reich. Indeß ehe man

aus dieser Benennung einen Schluß zieht, wird man sich doch zuvörderst um die bestimmte Bedeutung von βασιλεία und regnum in der h. Schrift umsehen müssen. Denn es ist doch wenigstens gedenkbar, daß in dieser die βασιλεία und das regnum einen andern Sinn habe, als bei den griechischen und römischen Schriftstellern. Was bedeutet denn βασιλεία oder regnum im neuen Testamente? Auf diese Frage ist zu antworten, daß βασιλεία oder regnum im neuen Testamente niemals allein gebraucht wird zur Bezeichnung der Kirche, der ἐκκλησία, außer bei Matthäus 8, 12., wo es jedoch aus dem Zusammenhange die nähere Bezeichnung als der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, regnum coelorum erhält. Das Reich aber, welches Jesus Christus auf Erden gegründet hat, trägt in den Büchern des neuen Testamentes, wo von demselben die Rede ist, die Benennung βασιλεία τοῦ θεοῦ, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, regnum Dei, regnum coelorum. Dieser Benennung begegnet man so häufig in den Evangelien, daß eine besondere Nachweisung derselben als überflüssig erachtet werden muß. Aber aus der nähern Bestimmung dieses Reiches erhellet, daß in ihm lediglich die Gesetze Gottes in Betracht kommen, es also lediglich ein religiöses und sittliches Reich sein, und mit den weltlichen Reichen nur die äußere Form gemein haben solle, obgleich der Ausdruck ἐκκλησία, Kirche, von Jesus nur zweimal gebraucht wird, und zwar Matthäus 16, 18. und 18, 17. Der häufige Ausdruck „Reich" ist aber bald außer Uebung gekommen, vielleicht weil er zu sehr an ein weltliches Reich erinnerte, oder bei den Machthabern der Erde Anstoß erregte und aus andern Gründen, welche hier nicht brauchen aufgezählt zu werden; dagegen ist der der ecclesia, der Kirche, gäng' und gebe geworden.

Aber ist das von Christus gegründete Reich oder die von ihm gestiftete Kirche auch wesentlich von den weltlichen Reichen oder dem Staate schlechthin verschieden? Um auf diese Frage zu antworten, muß vor Allem darauf gesehen werden, welche Einrichtungen Jesus in seinem Reiche oder

in seiner Kirche getroffen, und welche Gewalt er darin gegründet und hinterlassen hat. Zu dem Ende führen wir erstlich einige Aeußerungen desselben an. Bei Matth. 16, 19. sagt er zu Petrus: „Und dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben, und Alles, was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und Alles, was du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöset sein." Dieselbe Macht, welche er hier dem Petrus verleiht, verleiht er Matth. 18, 18. allen Aposteln insgesammt mit diesen Worten: „Wahrlich, ich sage euch: Was auch immer ihr auf Erden binden werdet, wird auch im Himmel gebunden sein; und was auch immer ihr auf Erden lösen werdet, wird auch im Himmel gelöset sein." Wiederum sagt Jesus bei Joh. 20, 21–23. zu allen Aposteln: „Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Und nachdem er dieses gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach zu ihnen: empfanget den heiligen Geist. Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten." In diesen Stellen gibt Jesus den gesammten Aposteln seiner Kirche die Gewalt zu lösen und auch zu binden, darin sofort, nach der unzweifelbaren Erklärung dieser Stellen, die Gewalt Gesetze zu geben und wieder aufzuheben; insbesondere gibt er ihnen die Macht Sünden zu vergeben und auch zu behalten.

Aber in allem diesem ist die den Aposteln von Jesus ertheilte Gewalt noch nicht erschöpft. Eine andere erhielten dieselben nach Markus 16, 15. mit diesen Worten: „Gehet in alle Welt und prediget das Evangelium aller Creatur." Ausführlicher aber findet sich dieser Auftrag bei Matth. 28, 18–20.: „Mir", sagt Jesus, „ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet daher und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe." An diesen beiden Orten gibt Jesus seinen Aposteln den Auftrag und die Gewalt, allen Völkern der Erde das Evangelium, die frohe Botschaft des himmli-

schen Reiches, zu predigen, und alle durch die Taufe zum Bekenntniß und zur Verehrung des dreieinigen Gottes in dieses Reich aufzunehmen. Noch einer sehr wichtigen Begebenheit und der darin enthaltenen Lehre und Vorschrift will ich erwähnen. Nachdem Jesus zufolge Matth. 26, 26. Mark. 14, 22., Luk. 22, 19. mit seinen Jüngern das heilige Abendmahl gefeiert, sprach er zu denselben, wie aus Luk. a. a. O. und 1. Kor. 11, 24. erhellet: Dieses thut zu meinem Andenken, und gab ihnen dadurch den Auftrag in derselben Weise für ewige Zeiten das heilige Abendmahl zu feiern.

Faßt man nach diesem, die von Jesus Christus zufolge der Schriftlehre seinen Aposteln zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gelegenheiten gegebene Gewalt kurz zusammen, so kann man sagen: dieselbe besteht 1) in der Gewalt, das Evangelium zu predigen, und sofort in der Verwaltung des Lehramtes; 2) in der Ausübung des Priesterthums; 3) in der Bereitung und Spendung der h. Sakramente; 4) in der Führung und Leitung der Kirche; 5) in der Ausübung aller Gewalten, welche aus den vorhergehenden unmittelbar oder mittelbar hervorgehen. Weil aber Christus will, daß die von ihm gestiftete Kirche dauern soll bis an das Ende der Zeiten; darum muß auch nothwendig diese Gewalt so lange dauern, als die Kirche selbst, und auch die ihr entsprechende Organe haben.

Ist nun aber die von Christus seiner Kirche verliehene Gewalt einerlei mit der Staatsgewalt im Ganzen oder im Einzelnen, oder ist dieselbe wesentlich von dieser verschieden? Bei der Beantwortung dieser Frage kommt es vor Allem darauf an, wie Jesus selbst über die seiner Kirche übertragene Gewalt geurtheilt hat. Darüber wird man zuvörderst doch einverstanden sein müssen, daß Jesus Christus seiner Kirche keine andere Gewalt übertragen konnte, als er selber von Gott empfangen hat. Daß nun aber diese Gewalt von der Staatsgewalt durchaus verschieden sei, erklärt er ausdrücklich Matth. 22, 21., indem er sagt: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes

ist. In dieser Antwort eine bloße kluge Ausrede finden wollen, verträgt sich offenbar nicht mit der Würde Jesu als des versprochenen Messias. Wieder spricht sich Jesus über den Charakter seines Reiches in dem gerichtlichen Verhöre vor Pilatus bei Joh. 18, 33—37. ganz bestimmt aus. Denn auf die Frage des Pilatus: „Bist du der König der Juden", antwortete er: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden kämpfen, damit ich nicht den Juden überliefert würde; nun aber ist mein Reich nicht von dorther. Darauf sagte Pilatus: also bist du ein König? Jesus antwortete: Du sagst, daß ich ein König bin. Denn zu dem Ende bin ich geboren und in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugniß geben soll. Jeder, welcher aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme." Jesus erklärt hier ausdrücklich, daß sein Reich von einem weltlichen Reiche verschieden, daß die Gewalt dieses Reiches keine physische, sondern eine geistige ist, daß das Gebiet dieses Reiches die Wahrheit ist, ein Gebiet, auf welchem mit physischen Waffen nicht einmal gekämpft werden könne. Da also das Reich Jesu durchaus nicht den Charakter eines weltlichen Reiches hat, da das Gebiet dieses Reiches und die in demselben begründete Gewalt rein geistiger Natur ist, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dieses Reich und also auch die katholische Kirche vom Staate wesentlich verschieden ist, und daher unmöglich seiner Idee und seinem Zwecke nach, ein Staat im Staate sein kann.

Obgleich sich aus den bisherigen verschiedenen Betrachtungen ergeben hat, daß Kirche und Staat in Ansehung ihres Zweckes und auch der Mittel zur Verwirklichung desselben wesentlich von einander verschieden sind, und daher in Ansehung derselben niemals behauptet werden kann, die Kirche sei ein Staat, geschweige ein Staat im Staate; so findet dennoch nicht allein, wie mehrmals eingeräumt wurde, in formeller Beziehung eine große Aehnlichkeit zwischen der Kirche und dem Staate.Statt, sondern in ihrer äußern Er-

scheinung und Darstellung finden sich auch viele Berührungs-punkte, sowohl dann, wenn die Glieder des Staates zugleich Glieder der katholischen Kirche sind, als auch, wenn mehre dieser Kirche nicht angehören, sondern einer andern oder auch keiner.

Endlich, daß die Kirche, sobald sie in die Erscheinung tritt, auch eine äußere Organisation annehmen müsse, liegt in der Natur der Sache; daß dieselbe auch mit allen menschlichen Gesellschaften, daher auch mit der staatlichen Aehnlichkeit haben werde, erhellet unzweifelhaft daraus, daß die Kirche als Gesellschaft von Menschen gebildet wird. So sehr aber auch immer das Gebiet der Kirche dem Uebersinnlichen angehört, so muß die Kirche doch als äußere Erscheinung nothwendig in vielfache Berührungen mit dem Staate kommen, und wenn sie sich nicht so sehr ihres reinen übersinnlichen Zweckes, als vielmehr ihrer äußern Organisation bewußt wird, kann sie leicht den Schein auf sich laden, daß sie ein Staat im Staate sei. Allein nicht nur durch die bloße Form der Kirche und des Staates in ihrer Erscheinung sind viele Berührungen zwischen beiden gedenkbar, sondern sogar auch einige Mittel, welche beide zur Erreichung ihrer Zwecke anwenden müssen, führen nothwendig solche herbei, selbst dann, wenn die Glieder des Staates auch Mitglieder der katholischen Kirche sind. Um dieses zu zeigen, Folgendes. Die katholische Kirche hat von ihrem Stifter die Gewalt zu lehren erhalten, und gleichwie eine Kirche ohne Unterricht und Lehre schon ihres Zweckes wegen ungedenkbar ist, so kann auch die katholische Kirche ohne christkatholischen Unterricht gar nicht bestehen. Die Förderung der christlichen Religion und Sittlichkeit wird also schlechthin durch christlichen Unterricht und Lehre bedingt. Soll aber dieser Unterricht mit Nutzen und Erfolg ertheilt werden, so muß ihm wenigstens ein guter Elementar-Unterricht im gewöhnlichen Sinne des Wortes vorhergehen. Die Schule ergibt sich also als ein wesentliches Element der Kirche.

Wenn aber auch der Staat die Gewalt, zu lehren,

nicht unmittelbar von Gott erhalten hat, so ist doch der Unterricht für ihn ein so wesentliches Bedürfniß, daß seine Existenz sogar durch dieselbe bedingt wird. Man darf, um sich davon zu überzeugen, nur einen betrachtenden Blick nicht allein auf den empirischen, sondern sogar auf den ideellen Staat werfen. Es kann und darf dem Staate nicht gleichgültig sein, ob seine Glieder unterrichtete oder unwissende, brauchbare oder unbrauchbare seien zur Erreichung seines allgemeinen und besondern Zweckes. Ein in allen seinen Gliedern unterrichteter und brauchbarer Staat wird ein ganz anderer sein, als derjenige, vom welchem mehr oder minder das Gegentheil Statt findet. Auch ist augenfällig der Zweck des Staates im Ganzen und Einzelnen ohne Unterricht und Bildung schlechthin unerreichbar. Denn die Hauptaufgabe des Staates besteht ja in der Verwirklichung der Rechtsidee in allen ihren Beziehungen in seinem gesammten Bereiche und in der Beförderung der allgemeinen und besondern Wohlfahrt. Um aber die Rechtsidee verwirklichen zu können, muß dieselbe als solche nicht allein richtig erkannt, sondern auch ihre richtige Anwendung auf die verschiedenen Rechtsverhältnisse gemacht werden. Schon dieser Zweck erfordert einen hohen Grad allgemeiner und besonderer Bildung. Wiederum, welche vielfache und mannichfaltige Kenntnisse erfordert nicht die Regierung und Verwaltung des Staates? Wem kann aber die Sorge für diese anders obliegen, als dem Staate? Auch ist es gewiß höchst wünschenswerth, daß alle Glieder des Staates zu der Bildung gelangen, daß sie theils von dem im Staate geltenden Rechte und den Regierungs- und Verwaltungsgrundsätzen eine richtige Kenntniß haben, theils von der richtigen Anwendung des Rechtes und jener Grundsätze sich allenthalben überzeugen können. Es erhellet daher abermals, daß der Staat schon seines bloßen Zweckes wegen Unterricht und Bildung an allen seinen Gliedern aus allen Kräften fördern muß, und zwar durch geeignete Einrichtungen und Anstalten.

Der Staat soll aber nicht allein die Rechtsidee ver-

wirklichen, sondern auch die allgemeine und besondere Wohlfahrt befördern und schützen. Schon dadurch, daß der Staat die Rechtsidee verwirklicht und die verwirklichte Idee vermittelst der ihm wesentlich zukommenden Zwangsgewalt schützt, gerade dadurch fördert und schützt er auch die allgemeine und besondere Wohlfahrt aller seiner Mitglieder. Denn die allgemeine und besondere Wohlfahrt wird durch nichts so sehr gestört, als durch Verletzung des Rechtes oder durch Behandlung des Menschen als Mittel oder Sache zur Erreichung irgend eines Zweckes. Um aber diesen Schutz in seinem ganzen Umfange gewähren zu können, und die gesammte Wohlfahrt bestens nach Innen und Außen zu schützen, bedarf der Staat vieler und mannigfaltiger Mittel; die Beschaffung dieser Mittel aber und die richtige und sichere Anwendung derselben setzen wieder viele und mannigfaltige Kenntnisse voraus. Es ist wieder die Aufgabe des Staates seines bloßen Zweckes wegen dafür zu sorgen, daß dergleichen Kenntnisse unter den Staatsangehörigen allzeit in reichlichem Maaße vorhanden sind. Es ist also offenbar, der Staatszweck in seiner doppelten Beziehung erfordert einen höhern Grad von Unterricht und Bildung. Aber damit diese Bildung möglich wird, ist wieder eine Vorbildung nöthig, oder es muß vor allem der Unterricht durchgemacht werden, welchen wir Elementar-Unterricht nennen. Der Staat bedarf also seines Zweckes wegen, wie die Kirche, der Schule und zwar zunächst der Elementar-Schule. Kirche und Staat begegnen oder berühren sich zunächst in der Elementar-Schule. Beide, die Kirche und der Staat, müssen wollen, daß die Schule blühe. Beide haben an derselben zur geistigen und leiblichen Wohlfahrt der Menschheit ein gemeinsames Interesse; beide sind daher auch berechtigt auf die Schule einzuwirken. Wessen Berechtigung aber am umfangreichsten ist, darüber kann unter Kundigen keine Frage sein. Jede Bildung, welche nicht auf der Sittlichkeit beruht, ist eitel, und niemals wird ein Staat von Dauer sein, der nicht auf Sittlichkeit und Religion beruht.

Soll der Rechtsboden von Dauer und so fest sein, daß er den Staat trägt, so muß er nothwendig eine tiefere Grundlage, Sittlichkeit und Religion haben *). Aber auch die leisesten Konflikte werden hier sehr verderbliche Folgen haben. Darum ist Verständigung und Vertragung zwischen Staat und Kirche durchaus nothwendig.

Ich will noch einen andern Punkt hervorheben, in welchem Kirche und Staat wegen ihrer verwandten Form leicht in Berührung kommen können. Die katholische Kirche hat als ein großer gegliederter und über die ganze Erde verbreiteter Körper ohne allen Zweifel das Recht der Gesetzgebung und der Gesetzvollziehung. Dasselbe Recht hat aber gewiß auch der Staat. Die nächste Verwandtschaft ist wieder nur eine formale; sie besteht lediglich in der gesetzgebenden Thätigkeit als solcher; die Gebiete dieser gesetzgebenden Thätigkeit sind aber wesentlich von einander verschieden. Das Gebiet der Kirche ist hier Religion und Sittlichkeit und das des Staates das Recht und die menschliche Wohlfahrt. Die Kirche ist daher überall insofern zur Gesetzgebung und Gesetzvollziehung berechtigt sein, als beide entweder nothwendig oder nützlich sind zur Förderung der Religion und Sittlichkeit. Wiederum das Recht der Gesetzgebung und Gesetzvollziehung des Staates fließt nothwendig aus der Aufgabe desselben, der Verwirklichung der Rechtsidee und der Förderung der allgemeinen und besondern Wohlfahrt. Weil nun die Gebiete des Staates und der Kirche wesentlich von einander verschieden sind; so können dieselben, objektive betrachtet, in ihren gesetzgebenden Thätigkeiten sich niemals begegnen oder mit einander in Berührung kommen. Selbst dann, wenn die Objekte dieser Gesetzgebung dieselben sind, wie beim Eide, der Ehe, Feiertagen u. s. w.; da fassen doch beide, Kirche und Staat, diese Objekte von verschiedenen Seiten auf, und zwar von denen, von welchen sie in ihr eigenthümliches Gebiet einschlagen, und müssen sie von

*) Vergl. 3. Heft dieser Zeitschrift S. 42.

denselben auffassen, wenn sie nicht ihrer Aufgabe untreu werden und sich gegenseitige Uebergriffe erlauben wollen.

Allein so richtig auch immer der ideelle Unterschied zwischen Kirche und Staat feststeht, so lassen dieselben sich doch in ihrer Erscheinung, ohne alle Rücksicht auf die menschliche Beschränktheit und andere in der menschlichen Natur gelegenen Ursachen, nicht immer so scharf scheiden und trennen, wie etwa zwei nebeneinander gelegenen Flächen durch eine mathematische Linie getrennt werden. Daher sind denn vermöge der formellen gesetzgebenden Verwandtschaft der Kirche und des Staates mannigfache Berührungen gedenkbar, und nach dem Zeugnisse der Geschichte sind solche Berührungen nicht allein, sondern auch gegenseitige Uebergriffe vorgekommen, so daß behauptet werden darf, die Kirche sei sowohl mitunter ein Staat im Staate, als auch der Staat eine Kirche in der Kirche gewesen. Allein diese Uebergriffe fallen meistens in verworrene und unklare Zeitalter, in Zeitalter, in welchen Göttliches und Menschliches, Kirchliches und Staatliches in buntem Gewirre durcheinander lagen. Die Wiederkehr solcher Zeitalter möge man immerhin nicht wünschen. Aber auch in einem aufgeklärten, in der Wissenschaft hochstehenden Zeitalter, wo die ideelle Gränze zwischen Kirche und Staat wissenschaftlich feststeht, kann doch in der Erscheinung beider und gerade auf dem Gebiete der Gesetzgebung mannigfaltiges Begegnen und Berühren Statt finden. Gegenseitiges Verständigen und Vertragen kann dasselbe nur verhüten, oder wenn es eintritt, unschädlich machen. Die Träger der höchsten Gewalt im Staate und auch in der Kirche in dem klaren Bewußtsein ihrer hohen Zwecke sollten niemals abgeneigt sein, mit Freuden hierzu sich gegenseitig die Hand zu bieten! —

Man gebe Gott was Gottes, und dem Kaiser was des Kaisers ist.

T.

Recensionen.

Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert. Herausgegeben von Franz Joseph Mone, Archivdirektor zu Karlsruhe. Mit einer Schrifttafel. Frankfurt a. M. Verlag von Carl Bernhard Lizius. 1850. VI. 170. in 4.

Das Werk des Herrn Mone zerfällt in fünf Abtheilungen; in der ersten wird gehandelt von der gallicanischen Messe, in der zweiten von der afrikanischen Messe, in der dritten von der römischen Messe; die vierte enthält Beiträge zur griechischen Liturgie und die fünfte eine paläographische Untersuchung der gebrauchten Handschriften.

Die erste Abtheilung enthält fünf Kapitel: das erste handelt von der gallicanischen Messe vom vierten bis sechsten Jahrhundert. In einer Vorbemerkung zu diesem Kapitel wird gesagt, daß die alte Liturgie Südfrankreichs Gothica, die des mittleren Frankreichs Gallicana, die des nördlichen Francica heißen. Wir finden diese Eintheilung der Liturgien nach den verschiedenen Landestheilen geschichtlich nicht gerechtfertigt. Wir kennen wohl ein Missale Gothicum, ein Missale Francorum (so benannt, weil des fränkischen Reiches und der fränkischen Fürsten darin Erwähnung geschieht) und ein Missale Gallicanum vetus; aber diese Benennungen die-

nen blos, um die drei verschiedenen Manuscripte, die man von der gallicanischen Liturgie hat und die von Thomasius und Mabillon herausgegeben worden sind, von einander zu unterscheiden.

Im ersten Kapitel bemüht sich der Verfasser zuerst zu zeigen, daß in dem angegebenen Zeitraume vom vierten bis sechsten Jahrhundert die Messe in Gallien wirklich gefeiert worden. Der Verfasser führt dafür unter Anderm an, daß Hilarius von Poitiers und Sidonius Apollinaris über die gallicanische Messe geschrieben haben; woraus folge, daß die Messe damals vorhanden gewesen sein müsse. Der Schluß ist richtig, und hätte zur Verstärkung desselben noch hinzugefügt werden können, daß beide, so wie auch Musaeus von Marseille, selbst Meßbücher (librum mysteriorum resp. Missalis) zusammengesetzt haben. Eben so richtig ist, was Verf. ferner sagt: „Führt ein Schriftsteller etwas an, was zum Ritual der Messe gehört, so ist es ein Beweis für das Vorhandensein der Messe.“ Wenn er aber weiter sagt: „Da ferner die Messe streng zusammenhängt, so beweist ihre theilweise Anführung, daß sie ganz vorhanden war“, so ist dies nur insofern richtig, als die theilweise Anführung die Vermuthung begründet, daß auch das übrige, was wesentlich zur Messe gehört, vorhanden war; aber wie diese Messen im Einzelnen zusammengesetzt gewesen, und welche Stücke sonst noch dazu gehört haben, läßt sich daraus nicht ersehen, wie dies Verfasser jedoch zu unterstellen scheint. Ein Beweisgrund für das Vorhandensein einer vollständigen Messe ist dem Verfasser auch der Umstand, daß die ältern Schriftsteller sich immer des Plurals Missae bedienen, womit eine Feier angedeutet sei, die aus zwei Theilen, der Missa catechumenorum und der Missa fidelium bestehe. Dieser Beweisgrund kann nicht gelten, weil es keineswegs ausgemacht ist, daß die Schriftsteller der zwei Abtheilungen wegen den Plural gebrauchen; wird ja auch der Ausdruck Missa auf Lektionen und Orationen angewandt.

Nachdem Verfasser von den Beweisen für das Vor-

handensein einer Liturgie in Gallien gehandelt, geht er dazu über, aus den ältern Schriftstellern eine Beschreibung der frühern in Gallien üblichen Liturgie zu geben. Voraus schickt er jedoch noch einige Bemerkungen, deren Richtigkeit wir ohne weiteres nicht zugestehen können. So sagt er: man habe die Messe, womit aber streng genommen nur der zweite Theil derselben bezeichnet werde, Sacramentarium genannt, auch Sanctificatio. Wir möchten gern die Beweise für diese Behauptung sehen.

Ferner führt er an, daß in Gallien die Messe täglich sei gefeiert worden. Es wäre zu erwähnen gewesen, auf welchen Zeitraum und auf welche Kirchen dies zu beziehen sei, denn wir wissen unter Anderm aus dem h. Augustin (epistola ad Ianuarium), daß es in den verschiedenen Ländern, selbst in den bischöflichen Kirchen damit verschieden gehalten war. Es ist uns aber kein Zeugniß bekannt, welches entschieden darthäte, zu welcher Zeit eben in der gallischen Kirche der Gebrauch des täglichen Messehaltens angefangen. Die vom Verfasser angeführten Stellen aus Cäsarius von Arles beweisen dafür nichts. Besser hätte sich der Verfasser auf Gregor von Tours de gloria conf. cap. 65. berufen. Wenn der Verfasser weiter sagt, die Messe sei in einer Frühstunde des Tages gehalten worden, so ist dies zu unbestimmt, weil der Anfang der Messe, seit der Zeit wir einen geordneten feierlichen Gottesdienst in der Kirche finden, allenthalben nach Verschiedenheit der Feier verschieden war. In der Anmerkung führt der Verfasser aus Gregor von Tours die hora tertia an; zu dieser Zeit fing die Messe in der Regel nur an Festtagen an, und diese Stunde ist so gar frühe nicht, da sie den ganzen Zeitraum von neun bis zwölf Uhr umfaßt. Die andere Stelle, die der Verfasser aus Cäsarius für den Frühdienst anführt, paßt nicht, da sie nicht auf die Messe, sondern auf die Vigilien und insbesondere auf die Matutin spricht.

Bei Beschreibung der gallischen Liturgie schließt sich der Verfasser an Ruinart an (Vorrede zur Ausgabe Gregor's

von Tours), und verspricht dessen Darstellung zu ergänzen. Indessen ist diese Beschreibung sehr unvollständig und ungenau, und enthält manches Unrichtige. Der Verfasser beginnt also: „Die Messe fing an mit einem Gebete des Priesters (collectio, oratio).“ Dies ist nicht richtig. Der Collekte wurde noch vorangeschickt, wie die Missale zeigen, die praefatio, eine Anmahnung zum Gebet unter Angabe der von der Festgelegenheit hergenommenen Beweggründe. Ja, noch mehres Andere ging vorher, die Antiphonen (concil. Agathense vom Jahr 506), das Kyrie (concil. Vasense vom Jahr 529) und an gewissen Tagen das Gloria in eccelsis (Gregor von Tours). Der Verfasser sagt ferner, das Gebet habe man knieend angehört; dies ist wieder unrichtig; gekniet wurde überhaupt nur in den selten vorkommenden Fällen, wo der Diakon durch flectamus genua dazu aufforderte. Richtig gibt der Verfasser an, daß drei Lektionen üblich gewesen, wenn er aber sagt: dieselben seien durch Diakone und andere Priester vorgetragen worden, so zeigt er, daß er mit dem betreffenden Gegenstande, so wie überhaupt mit katholischen Verhältnissen nicht gehörig vertraut war. Daß zwischen der ersten und zweiten Lektion in der Regel eine Collekte gebetet worden, wie Verfasser angibt, ist nicht durch Zeugnisse constatirt, und wenn auch ein Paarmal in den ältern Missalen eine collectio post prophetiam vorkömmt, so ist das doch nur an solchen Tagen der Fall, die ihr Besonderes an sich haben, wo auch die Collekte: post precem, vorkömmt, wie Weihnachten und Ostern. Nach Micrologus cap. 52. gab es noch im 11. Jahrhundert mehre Tage, wo die früher übliche Lektion aus dem alten Testamente geblieben war, wie z. B. Weihnachten und die zwei ersten Tage in der Charwoche; es war aber, wie ausdrücklich angegeben wird, zwischen den beiden Lektionen keine Oration; auch jetzt noch ist im kölnischen Missale um Weinachten keine Oration zwischen den beiden Lektionen. Von der Aufforderung zum Silentium vor der Epistel thut der Verfasser keine Erwähnung. Wenn er sagt, nach den Briefen

sei ein Psalm oder ein Responsorium des Chors gefolgt, wofür in späterer Zeit die Gradualien gebraucht worden, so gibt er dadurch wieder zu erkennen, daß er keine genaue Anschauung von der Sache hatte. Daß an der Stelle der Prophetien an den Festen großer Heiligen ein Stück aus deren Leben gelesen worden, ist wieder nicht so ganz ausgemacht. Die Stellen, die hierfür angeführt zu werden pflegen, sind meist der Art, daß sie entweder so verstanden werden können, die Verlesung der Passion habe im Officium stattgefunden, oder ihre Lebensgeschichte sei in die contestatio eingeflochten worden, wie das gewöhnlich war. Was uns noch am Meisten für jene Ansicht zu sprechen scheint, ist der, wie wir glauben, bisher von Niemanden beachtete Umstand, daß in den gallischen Lektionen bei Mabillon am Feste der Apostel Petrus und Paulus der Epistel ein Stück aus der Passion dieser Apostel vorangesetzt ist. Nach dem Evangelium, sagt der Verfasser, habe der Diakon dem Volke Stillschweigen geboten; wir glauben nicht, daß der Verfasser diese Behauptung durch Beweisstellen wird rechtfertigen können. Unmittelbar hierauf sagt der Verfasser: „Der Priester betete über die Opfergaben der Gläubigen; dieses Gebet hieß Missa, weil unmittelbar hierauf die Catechumenen, Büßenden und Ausgeschlossenen die Kirche verlassen mußten, da der erste Theil der Messe beendigt war, dem sie allein beiwohnen durften." Darauf corrigirt er das Gesagte und beweist sogar, daß die Entlassung der Catechumenen der Opferung vorangegangen; aber warum wird denn das Richtige nicht gleich in die Darstellung aufgenommen? Doch auch über das Andere bleibt uns noch Einiges zu bemerken. Der Verfasser sagt: der Priester betete über die Opfergaben. An sich ist dies nicht unwahrscheinlich, obwohl in der römischen Liturgie bis in's 11. Jahrhundert mit dem Offertorium kein Gebet verbunden war; und zwar darum ist dies nicht unwahrscheinlich, weil die mozarabische Liturgie, welche sonst mit der gallischen Liturgie in Gang und Ordnung übereinstimmt, hier Gebete hat, und weil wir finden, daß die Gallier später, nachdem

die römische Liturgie bei ihnen schon eingeführt war, abweichend vom Sakramentar Gregor's, das auch im mozarabischen Missal vorkommende Gebet veni sanctificator, im 11. Jahrhundert auch suscipe sancta Trinitas hatten (Micrologus c. 23). Aber daß früher, namentlich schon im 6. Jahrhundert ein Gebet statt gefunden, läßt sich durch positive Zeugnisse nicht nachweisen. Daß dies Gebet Missa geheißen, darüber verlautet vollends nichts; wenn aber auch an dieser Stelle ein Gebet unter der angegebenen Ueberschrift bestanden hätte, so würde man den vom Verfasser angeführten Grund doch nicht können gelten lassen, da die Oblationsgebete keine Beziehung zu der Entlassung der Catechumenen haben. Wir vermuthen, daß der Verfasser hier Mozarabisches mit Gallischem verwechselt hat. Im mozarabischen Missale folgt nach der Oblation wirklich ein Gebet unter der Ueberschrift: Missa oder vielmehr, wie die erste Messe (am ersten Adventssonntage) hat: incipit Missa; das incipit mag dann bei den folgenden Messen der Abkürzung wegen ausgelassen worden sein. Dem Gesagten fügt der Verfasser bei: „Kelch und Paten, Brod und Wein waren in einem tragbaren Tabernakel verwahrt, der eine thurmartige Gestalt hatte; daher auch Turris genannt wurde. Diesen stellte man nach der Predigt auf den Altar, nahm die Gefäße und Opfergaben heraus, und begann die Aufopferung." Diese Angabe des Verfassers ist nicht in allen Theilen richtig; nur das h. Sakrament wurde in der Turris, vielfach aber auch in der pixis (rücksichtlich columba) verwahrt, nicht aber Brod und Wein; wozu hätte man auch Brod und Wein verwahren sollen? Kelch und Paten mögen allerdings in einer (auch thurmartigen) Capsa aufbewahrt worden sein, aber daß diese Capsa auf den Altar gestellt worden, darüber findet sich nichts vor. Der Verfasser fährt fort: „Der Wein wurde mit ein wenig Wasser gemischt, wie noch jetzt geschieht. Hierauf sang der Priester die Präfation, die in Gallien contestatio hieß", und wir fügen hinzu, auch wohl immolatio genannt wurde. Hier übergeht

der Verfasser Mehreres. Nach der Aufopferung folgte nicht gleich die contestatio, sondern zuerst die Verlesung der Diptychen, die collectio post nomina, ferner die oratio ad pacem und die Ertheilung des Pax. Später kömmt hiervon in einem andern Zusammenhange Einiges vor; wird aber auch nicht ganz richtig referirt, wie sich zeigen wird. Der Verfasser fährt fort S. 6: „Auf die Präfation folgte das Triságion oder Sanktus als allgemeiner (?) Gesang, dann wurde Brod und Wein durch das Kreuzzeichen gesegnet und der Kanon der Messe begann. Die Wandlung (consecratio) geschah durch das Aussprechen der sakramentalen Worte, womit Christus das Abendmahl einsetzte, wie sie noch jetzt im Kanon gebraucht werden". Wie der Verfasser dazu kömmt, zu sagen, vor dem Kanon sei Brod und Wein durch das Kreuzzeichen gesegnet worden, ist uns ganz und gar räthselhaft; sicherlich wird er hierfür keinen Beweis liefern können. Eben so begreifen wir nicht, was der Verfasser unter Kanon mag verstanden haben. Denn bekanntlich hatten die Gallier keinen Kanon in dem Sinne, wie ihn die Römer hatten, sondern hatten vor und nach der Consecration nur veränderliche Gebete. Unmittelbar nach dem Sanktus leiteten sie durch den einen oder den andern Satz sogleich auf die Consekrations-Worte über; und darauf folgte ein anderes veränderliches Gebet unter der Ueberschrift: post mysterium. Um so weniger ist zu begreifen, was der Verfasser hier unter Kanon versteht, weil er die Consekrationsformel vom Kanon unterscheidet. Vollends wird die Sache unklar durch das, was im fünften Kapitel, S. 53 gesagt wird. Daselbst heißt es: „Der Kanon oder die Stillmesse (?) wird nur mit den Worten angezeigt: qui pridie. Diese Stelle kommt im Contexte des römischen Kanons vor und geht unmittelbar den sakramentalen Worten voraus und lautet qui pridie quam etc. Dem gallischen Kanon fehlte also der Eingang des römischen, der mit den Worten anfängt: „Te igitur clementissime pater." Hiernach sollte man glauben, daß der vorgebliche gallische Kanon nebst der Consekrationsformel auch noch

Anderes enthalten habe, namentlich solches, was ebenfalls im römischen Kanon vorkömmt. Einige Zeilen weiter sagt der Verfasser: „Die Gebete vor und nach dem Kanon sprechen die Verwandlung des Brodes und Weines aus, der Inhalt des Kanons kann also hiernach nicht zweifelhaft sein, denn man weiß dadurch die Hauptsache desselben. Die Collekte dieser Messen, welche unmittelbar auf den Kanon folgt, entspricht im römischen Kanon der Stelle: unde et memores sumus (!) domine nos tui (!) servi etc. Hiernach kann der Kanon in nichts Anderm als in der Consekrationsformel bestehen sollen*). Aus dem Ganzen ersieht man, daß der Verfasser keine klare Vorstellung von der Sache hatte, wie das auch durch das, was auf die zuletzt angeführte Stelle folgt, noch weiter bestätigt wird, wo dem Kanon ein höheres Alter als den veränderlichen Gebeten vindicirt wird. Doch wir wollen dem Verfasser weiter folgen auf S. 6: „Nach der Wandlung", heißt es daselbst, „wurde wie bei den Griechen das Vaterunser von dem ganzen Volke gesungen, während es in der römischen Liturgie nur der Priester singt. Hierauf wurde die Hostie gebrochen und zuerst vom Priester communicirt. Die Communion war der Schluß der Messe. Das Volk ging hierauf (?) an den Altar und empfing das Abendmahl unter beiden Gestalten." Hier hätte noch erwähnt werden müssen, daß gleich nach der Consekration vor dem Pater noster die Oratio post mysterium oder post sancta gefolgt sei, eben so, daß das Pater noster jedesmal durch eine eigene wechselnde Präfation eingeleitet worden und demselben ein eigner (veränderlicher) Embolismus hinzugefügt worden, und daß diese Stücke unter den Ueberschriften: ante und post orationem dominicam vorkommen; ferner daß nach dem Embolismus (wenigstens wenn der Bischof anwesend war) die benedictio populi statt gefunden. Später S. 7. werden zwar ein Ge-

*) Was der Verfasser in der Anmerkung Seite 6 über die gallische Consekrationsformel sagt, ist ungenügend, und die daselbst gegebene Erklärung des Plural altaria durchaus verfehlt.

bet nach der Wandlung und Gebete vor und nach dem Vater unser erwähnt, es geschieht dies aber auf eine Art und Weise und in einem solchen Zusammenhange, daß dadurch für die klare Uebersicht über die einzelnen Theile der gallischen Liturgie nichts gewonnen wird. Daß das ganze Volk das Pater noster gesungen, geht allerdings aus einer Stelle des Gregor von Tours hervor, die einzige, die wir, so viel ich weiß, darüber haben, vom Verfasser aber nicht angeführt wird (lib. 2. de miraculis S. Martini cap. 30.); allein ich möchte dies von einem gedämpften Mitbeten mit dem Priester verstanden haben, und es möchte noch sehr die Frage sein, ob dieser Gebrauch allgemein in Gallien bestanden habe; bei den Mozarabern wenigstens stimmt das Volk nur ein, durch ein Amen nach jeder Bitte. Die Angabe des Verfassers, daß die fractio auf das Pater noster (was doch wohl erst nach dem Embolismus hätte geschehen können) gefolgt sei, läßt sich mit Grund beanstanden. Denn 1) haben wir durchaus kein Zeugniß, welches angäbe, an welcher Stelle in der gallischen Liturgie die fractio statt gefunden; 2) weisen auch die bekannten gallischen Missale keine Stelle dafür an. Am wahrscheinlichsten aber ist, daß sie vor dem Pater noster vorgenommen worden sei. Denn 1) hat das mozarabische Missale, welches doch überhaupt mit der gallischen Liturgie sehr übereinstimmt, die fractio vor dem Pater noster; 2) hat das gallisch-gothische Missale des Thomasius in der Vigilie von Ostern bei der nach der Consecration folgenden Oratio statt der gewöhnlichen Ueberschrift post mysterium oder post sancta die Ueberschrift collectio ad panis fractionem. Daß das Volk am Altare communicirt habe, wie der Verfasser sagt, ist wieder eine unerwiesene, und wir möchten fast sagen, unerweisbare Behauptung; wenn dies irgendwo geschah, so war das eine Ausnahme; denn überhaupt durfte sich das Volk dem Altare nicht nähern, und nur die Geistlichkeit, Priester und Diakonen communicirten am Altare. Der Verfasser sagt: „Das Volk empfing das Abendmahl unter beiden Gestalten. Der

Priester gab jedem Communicanten ein Stückchen des consecrirten Brodes in die Hand. Das genügte für das Abendmahl unter beiden Gestalten." Wozu dieser letztere Beisatz hier dienen soll, sehen wir nicht ein. „Es war Vorschrift", fährt der Verfasser fort, „daß die Gläubigen die Messe nicht vor dem Schlusse der Communion verlassen sollten, sonst hatten sie dieselbe nicht ganz gehört." (Das Letzte versteht sich wohl von selbst!). „Nach der Communion rief der Diakon dem Volke zu: daß es sich vor dem Segen verneigen sollte, denn die Benediction des Priesters wurde mit gesenktem Haupte empfangen." Daß man erst nach der Communion die Versammlung hätte verlassen dürfen, ist keineswegs begründet. Die aus Cäsarius vom Verfasser allegirte Stelle besagt dies auch nicht. Eine andere Stelle desselben Cäsarius Homil. 12. (vom Verfasser übersehen) gibt dagegen deutlich zu erkennen, daß man es in älterer Zeit für genügend ersah, wenn jemand, der nicht communiciren wollte, beiwohnte bis nach dem Vater unser und dem darauf folgenden Segen. Die Stelle heißt: Qui vult Missas ad integrum cum lucro Animae suae celebrare, usquequo oratio Dominica dicatur et benedictio populo detur, humiliato corpore et compuncto corde debet se in ecclesia continere. Dahin ist auch zu beziehen eine Entscheidung der 3. Synode zu Orleans vom Jahre 438 can. 29. lautend: de Missis nullus laicorum ante discedat, quam oratio dicatur Dominica et si praesens fuerit episcopus eius benedictio exspectetur *)". Der Verfasser hat also auch darin Unrecht, daß er die Benediktion nach der Communion Statt finden läßt, haben ja auch die gallischen Missale die Benediktion gleich nach dem Embolismus. Die 4. Synode zu Toledo (im J. 633), deren Beschlüsse zugleich für Gallia Narbonensis gal-

*) Dasselbe läßt sich folgern aus einer Stelle des Gregor von Tours lib. 2. de miracul. S. Martin. c. 47., wo es heißt: cumque *expletis missis* populus coepisset sacrosanctum corpus redemtoris accipere.

ten, beklagt sich darüber, daß einige Priester gleich nach dem Pater noster communicirten und dann dem Volke den Segen ertheilten, und bestimmt sodann, daß dies nicht mehr geschehen solle, sondern daß die benedictio auf das Vater unser und die commixtio folge. Auf Seite 7 kommt außerdem noch manches Andere vor, worüber wir mit dem Verfasser durchaus nicht einverstanden sind. So führt er als in den gallischen Liturgien vorkommend ein Gebet vor der Ablesung der Namen an. Ein solches Gebet (ante nomina) ist aber der eigentlichen gallischen Liturgie ganz fremd. Nur das Missale Francorum, das aber einen Ritus späterer Zeit repräsentirt, wo die römische Ordnung und der römische Canon schon eingeführt war, hat einige allgemeine Messen, worin unter dieser Ueberschrift Orationen allgemeinen Inhaltes und ohne alle Beziehung zu dem Vorlesen der Namen vorkommen. Diese Messen haben auch keine oratio post nomina, sondern statt deren die römische Sekret oder die oratio super oblata. Der Verfasser erwähnt zum Schlusse eines Gebetes vor dem Segen. Ein Segen aber ward in älterer Zeit zum Schluß nicht ertheilt; das Gebet, was der Verfasser meinen mag, ist dasjenige, was im gothischen Missale unter der Benennung consummatio Missae, im vetus gallicanum gewöhnlich unter der allgemeinen Benennung (sequitur) collectio, einigemal auch unter dem Namen benedictio vorkommt. Die benedictio bestand aber eben in dem Gebete, und dieses Gebet bezog sich vorzüglich auf diejenigen, die nicht communicirt hatten (vergl. Micrologus cap. 21. u. 23., Walafrid. Strabo cap. 22., Amalarius lib. III. cap. 36.). In späterer Zeit, als die Volkscommunion aufgehört hatte, mag dieses Gebet vielleicht auch gegen das Volk gewendet gesprochen worden sein; eine Hindeutung darauf enthält die eben aus Micrologus citirte Stelle und die im Missale Francorum vorkommende Ueberschrift: ad plebem, obwohl dies nicht in Uebereinstimmung wäre mit dem, was Amalarius lib. III. cap. 37. zu Anfang sagt. Von der Opferung hat der Verfasser eine wunderliche Vorstellung. Er sagt: „Die

Laien pflegten Gaben (worin sollen diese bestanden haben?) darzubringen für die Armen, Kranken, Verstorbenen, Verwandten, für sich selbst und den Unterhalt der Kirche. Hier ist offenbar die religiöse Absicht und der materielle Zweck der Gaben nicht gehörig unterschieden. Die Behauptung, daß der Priester vor dem Opfergang (?) eine Collekte (die angebliche oratio ante nomina) gebeten und dadurch das Zeichen zum Opfern gegeben habe, ist von uns schon als irrig bezeichnet worden. Was der Verfasser ferner sagt, daß nach dem Opfergange die Namen derjenigen verlesen worden, für welche die Gaben dargebracht worden, ist zu allgemein und unbestimmt und nur nach einer Beziehung hin richtig; man erlangt daraus keine Einsicht in das Verhältniß der Sache, und namentlich bleibt man im Ungewissen darüber, welche zu denen gehörten, deren Namen verlesen wurden. Die Notiz, daß in der römischen Liturgie der Opfergang der Laien während der Präfation geschehe, ist nur richtig, wenn sie auf die gegenwärtig hie und da bestehende Praxis und die jetzt üblichen Geldopfer bezogen wird; ehemals wurde gleich beim Anfange der Missa fidelium geopfert, und zwar Brod und Wein, während der Chor (das Offertorium) sang. Der Verfasser fügt bei: „Unabhängig von diesem Laienopfer war das Brod und der Wein des Priesters für die Consecration; denn diese Gaben wurden in dem tragbaren Tabernakel auf den Altar gebracht, möchten die Laien opfern oder nicht, und nur auf diese Gaben bezieht sich im Gregorianischen Meßbuche die Rubrik super oblata.“ Diese Behauptung ist in allen wesentlichen Punkten unrichtig. Wenn der Verfasser auch nur einen einzigen der ältern römischen Ordines gelesen hätte, so hätte er wissen müssen, daß auch von dem von den Laien geopferten Brode so viel als für die Communion nothwendig schien, auf den Altar kam; eben so daß von dem geopferten Weine für die Communion gebraucht wurde und daß die im Sacramentar Gregor's vorkommende oratio super oblata sich auf Alles bezog, was auf dem Altar war, rücksichtlich die Vota Aller zum Gegenstande hatte, die sich an

der Oblation betheiligt hatten. Eben so hätte sich der Verfasser aus diesen Ordines überzeugen können, daß Paten und Kelch ohne Tabernakel, letzterer blos mit dem Corporale gedeckt zum Altare gebracht wurden, desgleichen, daß der Wein, der in den Opferkelch kam, (vom Oblationarius) in einer Amula gebracht wurde. — Es gibt noch das Eine und das Andere in diesem 1. Kapitel, worüber wir Bemerkungen zu machen hätten; wir wollen das aber übergehen und zur Charakteristik des Standpunktes, den der Verfasser einnimmt, nur noch anführen, was er zum Schlusse sagt: daß die Nachrichten Gregor's von Tours über die großen und prächtigen Kirchen Galliens Beweise seien für den vollständigen Gottesdienst, welcher damals vorhanden war; der Haupttheil des Gottesdienstes sei aber von jeher die Messe gewesen, für deren Feier die Kirchen eingerichtet worden.

Im zweiten Kapitel gibt der Verfasser Nachricht über den Codex rescriptus der gallischen Messen und die Behandlung des Textes. Der Codex, warum es sich hier handelt, stammt aus dem Kloster Reichenau und befindet sich gegenwärtig in der Hofbibliothek zu Karlsruhe. Er enthält in der neuern Schrift den Commentar des h. Hieronymus zum Matthäus. Der Herausgeber glaubt, daß derselbe theilweise noch im 7., größtentheils aber im 8. Jahrhunderte geschrieben sei. Für das Erstere führt er keinen Beweis an, für das Letztere aber die am Schluß vorkommende Notiz: benedicat Deus Iohanne episcopo et congregatione nostrae, was er auf Bischof Johannes II. von Constanz bezieht, der von 760 bis 781 den bischöflichen Stuhl besaß und Abt zu Reichenau war. Ausgehend von der Annahme, daß der Anfang der Handschrift noch in's 7. Jahrhundert gehöre, wofür jedoch der Beweis fehlt, behauptet er dann ferner, daß die Handschrift nicht ganz in Reichenau verfertigt sein könne, weil dieses Kloster erst um 724 gestiftet worden, und hält es dann für wahrscheinlich, daß Pirminius, der Gründer von Reichenau, denselben aus Austrasien (Lothringen) mit herüber gebracht habe. An diesem Codex, dem

Formate nach klein Quart, entdeckte der Herausgeber Merkmale, daß er ein Palimpsest sei. Um die alte Schrift wieder herzustellen, wandte er als Reagens das Schwefelammonium an, was sich bewährte, weil die alte Tinte metallische Stoffe enthielt; die Ueberschriften jedoch, da sie mit Pflanzentinte geschrieben waren, konnten nur zum geringen Theile wieder lesbar gemacht werden. Die Zeilen der alten und der neuen Schrift sind gleichlaufend, aber die neue Schrift ist umgekehrt auf die alte gesetzt, so daß man den Codex umdrehen muß, wenn man die andere Schrift lesen will. Nach Anwendung des Reagens fand der Herausgeber, daß mehr als ein altes Werk in dem Codex enthalten war, die ursprünglich nicht alle ganz dasselbe Format gehabt hatten, weil Zeilen durchschnitten waren. „Das erste rescribirte Werk sind — wir bedienen uns die eigenen Worte des Herausgebers, — 45 Blätter gallicanischer Meßgesänge (?), welche Bruchstücke von 11 Messen enthalten, keine vollständig. Diese 45 Blätter bestehen in 4 Quaternen, 2 Ternionen und einem losen Blatte; ihre ursprüngliche Aufeinanderfolge läßt sich nur insoweit angeben, daß 2 Quaternen vorausgehen und zusammenhängen, dann folgen Ternion 1, Quatern 3, Ternion 2 ohne Zusammenhang, weil jeder Ternion 2 Blätter fehlen; hierauf kommt der 4. Quatern, auch ohne Zusammenhang, weil zwischen ihm und der vorausgehenden Ternion ein Blatt fehlt, zuletzt das lose Blatt". Wir haben diese Stelle mit Absicht wörtlich mitgetheilt, weil uns daraus hervorzugehen scheint, daß der Herausgeber selbst nicht ganz gewiß darüber ist, ob die einzelnen Stücke, wie er sie geordnet, richtig aufeinander folgen. Wir können natürlich hierüber nicht entscheiden, weil wir den Codex selbst nicht zur Hand haben, müssen jedoch gestehen, daß uns in dieser Beziehung hie und da Bedenken aufgestiegen sind. Der Herausgeber stellt als Grundsatz auf, und darin sind wir ganz mit ihm einverstanden, daß der buchstäbliche Abdruck alter Handschriften Regel sein soll. Gleichwohl hat er einige Veränderungen vornehmen zu müssen geglaubt. Wenn

uns dieselben nun auch gerechtfertigt zu sein scheinen, so hätten wir es dennoch lieber gesehen, wennn er den ursprünglichen Text ohne alle Veränderung mitgetheilt und daneben einen hergestellten verständlichen Text in gutem Latein mit der jetzt üblichen Interpunktion gesetzt hätte. Denn der ursprüngliche Text ist in gallicanischem Volkslatein abgefaßt, worin die Regeln der höhern Grammatik sehr vernachlässigt sind, weshalb derselbe schwer zu verstehen ist; zum Theil ist er auch so corrumpirt, rücksichtlich zusammenhanglos, daß wir daran zweifeln, ob es überhaupt jemanden gelingen werde, Alles gehörig verständlich zu machen. Der Herausgeber findet aber in der Sprache einen Hauptgrund für die Vertilgung dieses und anderer alten Texte (Seite 39.) und voraussetzend, in ganz Gallien seien die liturgischen Bücher in so schlechtem Latein abgefaßt gewesen, findet er es wahrscheinlich (S. 52.), daß eben deshalb um so eher die römische Liturgie in Gallien eingeführt worden. Diese Voraussetzung müssen wir bestreiten, zugleich aber auch, was der Herausgeber dem Mabillon entgegen behauptet: die römische Liturgie sei schon unter Pipin in Gallien eingeführt worden. Blos der römische Kirchengesang wurde unter Pipin eingeführt, die Liturgie erst unter Karl d. Gr. — Doch wir wollen uns bei diesen Dingen nicht länger aufhalten und sofort zur nähern Betrachtung der herausgegebenen Messen selbst übergehen.

Diese Messen gehören unzweifelhaft der alt-gallischen Liturgie an. Das Alter derselben läßt sich nicht bestimmt festsetzen. Wenn wir annehmen, daß die am Schlusse, von einer andern Hand mit blässerer Tinte geschriebene Notiz sich wirklich auf Johann II. Bischof von Constanz beziehe, so wäre es als ziemlich gewiß anzusehen, daß der Codex vor dem Jahre 760 rescribirt worden sei und der alten Schrift wäre dann ein höheres Alter beizulegen; aber viel höher brauchen wir das Alter derselben nicht anzusetzen, weil man bei Erkenntniß des geringen Werthes dieser Messen (wovon nachher gesprochen werden soll) sehr bald veranlaßt sein

konnte, einen neuen Gebrauch von diesem Libellus zu machen. Viel höher hinauf dürfen wir aber auch das Alter nicht setzen, weil die Sprache der Art ist, daß wir darin die Uebergänge zum Romanischen entdecken können; ferner darum nicht, weil auf der Rückseite des einzelnen Blattes (96), welches, wie der Herausgeber sagt, dem Anscheine nach das hintere Deckblatt der alten Handschrift war, 2 Gebete mit merovingischer Urkundenschrift des 6. Jahrhunderts vorkommen. Einen äußersten Terminus a quo haben wir aber daran, daß unter den Messen eine auf den h. Germanus ist, der gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts starb, und in demselben Palimpseste Predigten des h. Cäsarius, † 592, vorkommen, desgleichen zerstreute Gebete mit merovingischer Urkundenschrift (nach Angabe des Herausgebers) des 6. oder 7. Jahrhunderts. Ueberhaupt will es uns bedünken, daß diese Messen nicht über das 7. Jahrhundert hinausgehen, können jedoch auch allenfalls, was uns nicht so wahrscheinlich ist, noch gegen Ende des 6. Jahrhunderts geschrieben sein. Auch die in einer Lithographie mitgetheilten Schriftproben deuten kein höheres Alter an. In Beziehung auf diese Schriftproben können wir hier die Bemerkung nicht unterdrücken, daß wir sehr bedauern, daß es dem Herausgeber nicht gefallen hat, die alte und die neue Schrift durch einen vollständigen Text zu veranschaulichen; aus den einzelnen Sätzen, die mitgetheilt sind, ersieht man nur die Schriftzüge, gewinnt aber kein Urtheil über die Beschaffenheit des Textes.

Der Herausgeber möchte diesen Messen ein viel höheres Alter beilegen, als wir denselben zuschreiben können. Aeußere und geschichtliche Gründe hat er dafür nicht; er sucht dies also aus dem Inhalte derselben darzuthun. Unter Anderm sagt er S. 54: „In obigen Messen findet man kein kirchlich-politisches Gebet, d. h. kein Gebet, welches eine Verbindung der Kirche mit dem Staate anzeigt. Jene Messen gehen also vor den christlichen Staat zurück, also vor die Zeit des Kaisers Constantin." Diese Folgerung können wir

nicht als richtig zugestehen; denn erstens brauchen in den Messen keine kirchlich-politischen Gebete vorzukommen, und zweitens kann in eilf Messen, rücksichtlich Bruchstücken, nicht alles vorkommen, was in einem vollständigen Missale vorzukommen pflegt. Ferner will der Herausgeber das höhere Alter dieser Messen darthun aus Stellen, welche auf den Zustand der Verfolgung hindeuten. Zu dem Ende führt er zuerst eine Stelle (aus der 5. Messe) an, die ganz eigen construirt und dem Anscheine nach verstümmelt ist, aber mehr noch als viele andere Abschnitte in diesen Messen erkennen läßt, was hier gesagt sein soll. Die Stelle heißt im Context: nullae quidem nobis adhuc cytharé personant. sancti tui. qui bestiam saeculi hujus. concordia virtutum perseverante vicerint; nullum de nobis Moysi canticum. qui inter fluctus adhuc istius saeculi volutamur. nulla vox angelorum nisi forte laudare nos possunt, qui adesse nobis possent, cum filii tui dilectissimi corpus sacramus et sanguinem; sed pia cura pro populo. et sancta pro salute plebis oratio. et mens cultui intenta divino si non potest majestatem tanti operis explecare, nititur tamen usum concessi muneris, frequentare." Der Herausgeber nimmt aus diesem Passus einzelne Sätze heraus und deutet sie in seiner eignen Weise. So bezieht er das nullae cythare auf Ps. 136., und findet dann die Lage der christlichen Kirche ähnlich der Lage der Juden in der babylonischen Gefangenschaft; das nullum de nobis Moysi canticum bezieht er auf Exodus 15. und sieht dann die Christen in gleicher Gefahr wie die Juden vor dem Durchgang durch's rothe Meer. In majestas und explecare sieht er eine Hinweisung auf öffentlichen und feierlichen Gottesdienst und in dem nititur eine Hinweisung auf den gehemmten Zustand. Wir müssen gestehen, daß wir von allem dem in der Stelle nichts erkennen können. Wir sehen hier nur die menschliche Unvollkommenheit ausgesprochen im Gegensatze zu derjenigen Vollkommenheit, welche die Majestät des Opfers erfordere, und zwar wird dieser unvollkommene Zustand anschaulich gemacht durch Hervorhebung

dessen, was uns gegenwärtig noch abgeht an dem, was wir einst sein werden, wenn wir den irdischen Kampf ausgekämpft haben. Es ist hier aber auch nur Rede von dem unvollkommenen Zustande des Priesters; denn der Priester spricht hier von seiner eigenen Person und ist das nobis und nos allein auf ihn zu beziehen; das deutet der Anfang des Stückes an, namentlich der Ausdruck veneremur, cum adolemus altaria, aber auch der angezogene Text selbst von den Worten an sed pia cura pro populo; und vollends wird dies deutlich durch den Satz, der unmittelbar auf die Worte nititur frequentare folgt und also heißt: quis enim [possit perfunctorio sensu, divina tua praeterire munera. Aber auch mit der grammatischen Interpretation des Herausgebers sind wir nicht in Allem einverstanden. Nach Anführung der Worte sancti tui, qui bestiam saeculi hujus concordia virtutum perseverante vicerint (i. e. vicerunt), sagt er: diese Aeußerung geht deutlich (?) auf die Märtyrer, es fehlt aber dazu ein Zeitwort, oder qui kann wegbleiben, denn der folgende Satz ist selbstständig. Wir sind nicht der Meinung, daß man ein Wort, was deutlich im Text steht, so ohne Weiteres solle wegfallen lassen. Ob ein Zeitwort fehlt, wagen wir nicht mit Bestimmtheit zu behaupten, denn zur Noth könnte man auch das personant in dem activen Sinne von ertönen lassen als das bezügliche Zeitwort ansehen. Denn der Nominativ nullae cythare kann dieser Auffassung nicht füglich entgegengesetzt werden, da in allen den Messen die casus ganz durcheinander laufen. In dem Satze: „nulla vox angelorum, nisi forte laudare nos possunt, qui adesse nobis possent," will der Herausgeber das possunt in possumus verändert haben, weil er den Satz nur so verstehen könne: „nur wir können dich zuweilen loben, aber unser Meßopfer nicht mit englischem Gesange begleiten, d. h. frei und laut." Diese Aenderung finden wir sehr gewagt und die Deutung willkührlich und gewaltsam. Wir glauben den Satz besser verstehen zu können, wenn wir das possunt stehen lassen. Der Sinn würde dann dieser sein: Wir sind nicht um-

geben von Engelstimmen (wie einst im Himmel), es sei denn daß vielleicht diejenigen (Engel) uns loben (Beifall schenken) könnten, die etwa uns beistehen möchten.

Zum Beweise, daß die Messen auf die Zeiten der Christenverfolgung zurückgehen, führt er folgende Stelle aus derselben Messe als eine Hauptstelle an: quid loquar ad tuorum cineres martyrum torqueri incorporeas potestates? urit hic limus, quos flamma non tangit, torquet favilla, quos ungulae poena non invenit, auditur gemitus, quorum tormenta non cernimus. Es wird uns zu weitläufig, die künstliche Argumentation, um hier eine Anspielung auf eine bestimmte Christenverfolgung, nämlich auf die um das Jahr 303 im Rhonegebiet Statt gehabte herauszubringen, in den einzelnen Momenten zu beleuchten. Wir bemerken nur dieses, daß Hr. Mone diese Stelle ganz mißverstanden hat. Es handelt sich hier von dem Falle, dessen oft in der Kirchengeschichte Erwähnung geschieht, daß durch die Herbeibringung oder durch die Nähe der Reliquien von Heiligen die Teufel gezwungen worden sind, aus dem Körper der Besessenen auszufahren. Dies vorausgesetzt ist die Stelle ganz klar, und man braucht nicht, wie der Verfasser thun zu müssen glaubt, statt incorporeas die Leseart corporeas aufzunehmen, auch erklärt sich die Verbindung zwischen limus und flamma, ohne daß man nöthig hat an die Asche der Märtyrer im Schlamme der Rhone zu denken. In dem ersten Satz ist dann gesagt, daß die Teufel bei der Asche (den Gräbern) der Märtyrer (wenn die Besessenen hinzugeführt werden) gepeinigt werden und Zwang erleiden. Dieser peinigende Zwang oder die zwingende Gewalt, welche von der Asche der Märtyrer ausgeht, wird dann 1) als so schmerzend dargestellt wie das Feuer, obgleich keine Flamme zur Anwendung kommt, 2) so schmerzend, wie eine Kralle, obgleich dieses Instrument nicht gebraucht wird, und 3) hört man ein Gestöhn, ein Seufzen, wie das eines solchen, welcher der Tortur unterliegt, obgleich man keine Marterwerkzeuge sieht. Wir glauben nicht, daß gegen unsere Erklärung

so leicht etwas einzuwenden sein wird. Hiernach fällt also die Argumentation des Verfassers zusammen und es ist mit nichts erwiesen, daß die fraglichen Messen in die Verfolgungszeit zurückgehen. Das zweite Kapitel, bei welchem wir jetzt stehen, enthält noch eine Menge von Sachen, welche nach unserm Dafürhalten vor der Kritik nicht bestehen, namentlich auch das, was über den Anschluß der gallicanischen Messe an die Zeit der Apostel und über den Zusammenhang derselben mit der griechischen Liturgie, so wie über den jüdischen Ursprung derselben gesagt wird, obgleich wir gern zugestehen, daß die Messe nicht blos im 2. Jahrhundert, wie der Verfasser andeutet, sondern von der ersten Verkündigung des Christenthums an in Gallien gefeiert worden ist. Ueberhaupt befaßt sich der Verfasser zu viel mit Combinationen, ohne sichere Thatsachen zu Grunde zu legen, und werden dann die verschiedenartigsten Dinge durcheinander geworfen. Doch wir wollen zu den herausgegebenen Messen selbst zurückkommen.

Wir haben schon erklärt, daß wir diese Messen wirklich als der gallicanischen Liturgie angehörig erachten. Wir haben gelegentlich aber auch schon die Erklärung abgegeben, daß wir denselben keine große Wichtigkeit beilegen. Vorerst wollen wir nun sagen, warum? Bei genauerer Ansicht hat sich bei uns die Ueberzeugung festgestellt, daß diese Messen nicht für den öffentlichen Kirchendienst bestimmt gewesen sein können, sondern zu irgend einem andern Zwecke, etwa für die Privat-Erbauung bei der Messe, obwohl sie großentheils aus kirchlichen Formularien zusammengestellt worden seien. Wir gründen dies unser Urtheil auf folgende Thatsachen:

1) ist das Buch (Libellus) eine Sammlung für sich und trägt keine Spur, daß es mit einem vollständigen Missale, wie es die Kirche für ihren öffentlichen Dienst brauchte, zusammengehangen habe.

2) Die Messen sprechen nicht auf besondere Feste und Tage des Kirchenjahres, sondern sind allgemeinen Inhaltes, so daß sie an jedem Tage, auch für die Privat-Erbauung,

um der Messe mit Andacht folgen zu können, gebraucht werden konnten. Nur die letzte Messe, die auf den h. Germanus, macht eine Ausnahme. Der Schreiber mochte aber seine Gründe haben, diese Messe noch hinzuzusetzen, und ein solcher Grund konnte schon die besondere Verehrung zu diesem Heiligen sein *).

3) Eben diese Messe auf den heil. Germanus ist nicht ausgeschrieben, sondern bricht auf der halben Seite ab. Zur vollständigen Darstellung der Messe hätte man also jedenfalls noch eines andern Buches bedürft, zumal ein commune sanctorum in diesem libellus nicht vorhanden ist.

4) Was der Herausgeber als Messe überschreibt, sind häufig nur einzelne Stücke einer Messe, ohne daß sich hier in der Handschrift eine Lücke findet; unter diesen Fragmenten ist ein Gebet (Missa X.), das keinen liturgischen Charakter hat, sondern offenbar nur zur Privatvorbereitung des Priesters auf die Messe diente, wie sowohl der Inhalt als die Redeweise im Singular beweist. Der eine wie der andere Umstand unterstützt die Annahme, daß die Sammlung nicht die Bestimmung hatte, für den kirchlichen Gebrauch zu dienen, sondern ein Privat-Unternehmen eines Einzelnen war.

5) Die Messen, welche am vollständigsten vorhanden sind, haben allemal zwei Contestationen (Präfationen). Es ist dies ein Zeichen, daß wir hier ein Sammelwerk vor uns haben; denn zwei Contestationen brauchte man in einer Messe nicht, wie denn auch die bekannten Missalen des Thomasius immer nur eine Contestation haben. Warum der Schreiber dieses Buches zwei Contestationen aufnahm, während die übrigen Stücke nur einfach vorkommen, wird schwer-

*) Der Herausgeber sagt S. 12., diese Messe sei nachgetragen und da sie nicht nach der Zeitfolge der Jahresfeste an ihrem Orte eingereiht, sondern am Ende stehe, so sei sie jünger als die andern Messen. Dies folgt nicht, hat die Handschrift ja überhaupt keine Feste und wir begreifen nicht, wie der Herausgeber von einer Einreihung derselben sprechen kann.

sich zu ermitteln sein; sicher aber ist, daß hierbei nur eine dem Schreiber eigenthümliche Absicht vorgewaltet haben kann, keineswegs aber ein kirchliches Bedürfniß maßgebend gewesen ist. Daß die zwei Contestationen eine kirchliche Anordnung soll gewesen sein, ist um so weniger anzunehmen, als die beiden Präfationen ihrem Inhalte nach verschieden sind, in derselben Messe aber die einzelnen Stücke in Harmonie stehen müssen.

6) Unter den Messen kömmt Nr. VIII. auch eine poetische Messe vor, und zwar sind alle Gebete bis zur Consecration metrisch. Wie ist es aber möglich zu glauben, daß eine poetische Messe jemals beim öffentlichen Gottesdienste in der Kirche gebraucht worden sei? Das würde ja durchaus gegen die Einfachheit und Würde des Gottesdienstes verstoßen haben. Eine solche Messe können wir nur für eine Privat-Arbeit ansehen und ihr höchstens den Zweck der Privat-Erbauung unterlegen; was denn aber von der einen Messe gilt, das gilt consequent auch von den übrigen in der Sammlung vorkommenden Messen.

7) Daß das Buch nicht die Bestimmung hatte, für den kirchlichen Gebrauch zu dienen, dafür spricht ferner auch der Umstand, daß die Messen, wie der Herausgeber zu erkennen gibt, einen vollständigen libellus ausmachen und doch der Messen nur wenige sind, und darunter keine, welche auf ein Hauptkirchenfest spricht.

8) Spricht dafür der Umstand, daß das Buch in so kleinem Format geschrieben ist.

9) Daß die Messen in so außerordentlich barbarischem Latein abgefaßt sind. Die Sprache ist wirklich der Art corrumpirt und der Stil, namentlich in den Contestationen, so schlecht, daß es uns fast unmöglich ist zu glauben, man habe eine solche Sprache mit der Würde des Gottesdienstes verträglich finden können. In der Liturgie erwartet man eine feine Sprache in einem edlen Stil und kein Bauernlatein. Diejenigen, welche ein liturgisches Formular abzufassen oder Abschriften für den öffentlichen Gebrauch zu besorgen hatten,

haben gewiß auch die Fähigkeit gehabt, ordentliches Latein zu schreiben. Es handelt sich aber bei diesen Messen nicht blos um Schreibfehler und dialektische Verschiedenheit in der Aussprache, sondern auch um grammatische Konstruktionen, die durchaus unlateinisch sind, und um Satzverbindungen, deren Sinn kaum zu ermitteln sein wird. Bei vielen Stellen hat es uns schlechterdings nicht gelingen wollen, einen rechten Sinn herauszubringen und wir zweifeln sogar daran, ob es überhaupt möglich ist, überall einen guten Sinn herauszubringen. Eben deshalb hätten wir gewünscht, daß der Herausgeber wenigstens versucht hätte, einen verständlichen Text herzustellen. Es scheint jedoch fast, als wenn er dies selbst für zu schwierig gehalten habe; wenigstens gibt er ein Paarmal zu erkennen, daß er die betreffende Stelle nicht verstanden habe. Um unsere Behauptung zu belegen, wollen wir wenigstens ein Beispiel anführen, die Collekte der dritten Messe, S. 19, sie heißt: Deus, qui exuberantem fontem misericordiae. tardus ad vindictam. celeriter ad veniam. quem peccatorum nostrorum non ignorantia revocat. sed patientia clementer expectat. propiciosa a nobis te indulge. intellectum. dilige dilectum in repraehensibiliter. emitari. ut vitantis. qui morimur valeamus accidire te praevio quo vivamus. p. d. nm. Derartige Beispiele könnten wir viele anführen, namentlich aus den Contestationen. Das Vorstehende wird jedoch hinreichen, um die Ueberzeugung zu verschaffen, daß diese Messen schon der Sprache und des Stiles wegen in der Kirche nicht zu brauchen waren.

10) Führen wir auch noch den Umstand an, daß das Buch so frühe schon rescribirt worden ist. Daraus geht wenigstens hervor, daß man keinen besondern Werth auf dieses Buch gelegt hat. Bestätigt wird dies dadurch, daß Bücher, die zum Gebrauch der Kirche dienten, so lange man sie brauchen konnte, — und um das Jahr 760 war die gallische Liturgie noch allgemein in Uebung — nicht so leicht rescribirt zu werden pflegten. Viel eher ließ sich dies auch

thun bei Büchern, die in einer Bibliothek, namentlich in einer Privat-Bibliothek sich befanden.

Wenn wir nun auch um der angegebenen Gründe willen den fraglichen Libellus für kein liturgisches Buch halten können, das zum kirchlichen Gebrauche gedient hätte, so zweifeln wir doch nicht daran, daß die einzelnen Stücke aus liturgischen Büchern der gallischen Kirche zusammengetragen worden. Dafür spricht 1) der Umstand, daß diese Messen in Anordnung und Aufeinanderfolge der einzelnen Theile mit den bekannten gallischen Messen übereinstimmen; 2) daß die meisten Gebete nach Form und Inhalt einen liturgischen Charakter haben und mit den Gebeten der anerkannten gallischen Liturgien Aehnlichkeit haben, sogar hie und da in der Ausdrucksweise übereinstimmen. Der Herausgeber weist in den Anmerkungen zu den Messen öfters auf die Missalen bei Mabillon hin, um anzudeuten, daß an der bezeichneten Stelle Aehnliches vorkomme. Nicht immer haben wir hier eine Gleichartigkeit entdecken können und noch weit seltener da, wo der Herausgeber auf Stellen der Kirchenväter, namentlich der griechischen Kirche hinweist. Indessen sind wir doch auf die eine und die andere Stelle gestoßen, wo eine Verwandtschaft in den Vorstellungen dieser Messen und der bei Mabillon vorfindlichen nicht zu verkennen ist. Merkwürdig war es uns, gerade bei dem Gebete nach der Consecration, worin in Gemäßheit der Eigenthümlichkeit der gallischen Liturgie die invocatio spiritus sancti vorzukommen pflegt, solche Anklänge zu finden. So hat das betreffende Gebet der dritten Messe (nach der Numerirung des Herausgebers) einige Gedanken mit dem entsprechenden Gebete der 77. und 80. Messe des gothischen Missals bei Mabillon; und eine noch größere Aehnlichkeit hat dasselbe Gebet der 4. Messe mit dem entsprechenden Gebete der 8., 20. und 65. Messe desselben Missals bei Mabillon. Wir wollen die letzte Stelle, um zugleich noch ein Beispiel von dem Stile, der in diesen Messen herrscht, zu geben, wörtlich und buchstäblich hier hersetzen, zumal da sie bis auf den Schluß

sehr leicht zu verstehen ist: „Dispendat | domine plenitudo. magistatis. divinitatis, pietatis. virtutis, benedictionibus et gloriae tuae. super hunc panem. et super hunc calicem. et fiat nobis. legitima eucharistia in transformatione corporis et sanguinis domini. ut quicumque et coliensquumque ex hoc panem. et ex hoc calice libaberimus. sumamus nobis. monimentum, fidei. sinceram dilectiones. tranquilla. spem resurrectionis. adque immortalitatis aeterne in tuo filique tui. hac ***. In der angezogenen 20. Messe bei Mabillon heißt die Stelle: ut immittere digneris spiritum tuum sanctum super haec solemnia: ut fiat nobis legitima eucharistia in tuo filiique tui nomine et spiritus sancti, in transformatione corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi, unigeniti tui edentibus nobis vitam aeternam, regnumque perpetuum conlatura bibituris.“ In der 65. Messe bei Mabillon heißt es: „ut descendat hic benedictio tua super hunc panem et calicem in transformatione Spiritus tui sancti.“

Wenn wir nun auch der Ansicht sind, daß der Autor der fraglichen Messen größtentheils aus liturgischen Büchern geschöpft hat, so können wir uns doch auch des Verdachtes nicht erwähren, daß er Einiges aus dem Seinigen hinzugethan, oder Privat=Arbeiten Anderer dafür benutzt habe. Insbesondere wären wir geneigt, dies von einigen Contestationen zu glauben. Die meisten derselben haben die aus der Erschaffung und Erlösung hervorleuchtende Größe und Güte Gottes zum Gegenstande, — eine aber referirt die ganze Geschichte des Propheten Elias, — und handelt ausschließlich hiervon. Was das für eine Messe gewesen sein möge, wohin diese Präfation gepaßt habe, ist schwer zu errathen, und dies ist um so schwieriger, weil die dabei stehende andere Contestation einen ganz heterogenen Inhalt hat, indem sie vorzüglich die Wohlthaten Gottes preist. Doch wir glauben zur Begründung unserer Ansicht, daß diese Sammlung von Messen nicht für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt gewesen sein könne, genug gethan zu haben. Wir wollen nun die einzelnen Messen durchgehen, und einige

der Punkte hervorheben, worin wir mit dem Herausgeber nicht einverstanden sind. Vorerst müssen wir uns die Bemerkung erlauben, daß wir Zweifel daran haben, ob der Herausgeber die Blätter in richtiger Folge geordnet hat, wie wir denn auch schon oben bereits gemeldet haben, daß er selbst seiner Sache nicht recht zu trauen scheine. Unser Zweifel beruht aber nicht blos darauf, daß die am Rande bemerkten Seitenzahlen der einen Schrift sehr durcheinander laufen und bei der neuen Anordnung weit voneinander gehen; sondern auch darauf:

1) daß wir von den fortlaufenden Seitenzahlen der neuen Schrift viele vermissen, ohne daß wir gewahr werden, was die darunter befindliche alte Schrift enthielte, oder ob die ausfallenden Blätter überhaupt rescribirt waren;

2) daß wir ein Paarmal, wo das Ende eines Blattes (durch das angegebene Zeichen) bemerkt ist, wie nach Blatt 71 a, Seite 16, nach Blatt 66 a, Seite 19, und nach Blatt 34 a, Seite 29, keinen rechten Anschluß finden können;

3) daß der Herausgeber sagt, den beiden Ternionen fehlten zwei Blätter, und doch alles an einander angereiht worden ist;

4) die Messen der alten Handschrift waren numerirt, obwohl nicht alle Zahlen mehr lesbar gewesen sein mögen: es sind aber noch vier Zahlen sichtbar, nämlich Nummer V., VI., VII. und noch eine Zahl, die der Form nach Nummer III. ist, wovon aber nach Angabe des Herausgebers die Zahl VI. vorn abgeschnitten sein könnte. Diese Nummern folgen sich aber nach der neuen Anordnung des Herausgebers nicht mehr, sondern zwischen VI. und VII. sind noch vier Messen eingeschoben, unter andern auch die mit der Zahl III. Zu der Zahl VII. macht der Herausgeber die Bemerkung: diese Zahl paßt nicht zu den vorigen. Möglich wäre es, daß der Herausgeber hierbei Recht hätte; aber er kann sich ja auch bei der Anordnung geirrt haben, und wo einmal eine bestimmte Zahl da steht, kann dieser Verdacht nicht unbegründet erscheinen. Hierzu kommt, daß die Messe

mit der alten Nummer VI. mitten in der Messe IV. nach der Numerirung des Herausgebers beginnt, und doch bildet das Stück, wo die alte Nummer steht (die praefatio ad collectam) offenbar den Anfang der Messe. Die vorhergehende Oration hat also entweder ihre richtige Stelle nicht gefunden, oder wir haben hierin einen Beweis, daß der Schreiber zusammengeschrieben hat, was ihm für seinen besondern Zweck überhaupt brauchbar schien, eine Annahme, die ferner auch durch die Missa X. S. 37. nicht wenig unterstützt wird. Was wir über die einzelnen Messen zu bemerken haben, bezieht sich hauptsächlich auf die Ueberschriften, die der Herausgeber den einzelnen Stücken der Messen gegeben hat. Von den Ueberschriften waren in der Handschrift nur wenige lesbar; der Herausgeber hat dann die fehlenden ergänzt, nach unserm Dafürhalten aber hierin vielfach fehlgegriffen. Die erste Messe ist ein Bruchstück, das mit der Einleitung zum Pater noster anfängt, zum Schlusse folgen drei Gebete, wovon das letzte die Ueberschrift benedictio erhalten hat; wir bezweifeln die Richtigkeit dieser Ueberschrift um dessen willen, was wir früher über die benedictio und die Schlußgebete gesagt haben. In der Regel kommen hier an dieser Stelle nur zwei Gebete vor, die oratio post eucharistiam und die consummatio oder collectio. Nur in der Adventsmesse des aus späterer Zeit stammenden Missale vetus gallicanum bei Mabillon haben wir hier drei Orationen, und zwar die letzte auch unter der Benennung benedictio gefunden; allein diese Messe hat auch keine benedictio nach dem Pater noster und es findet sich auch wohl, daß die Benediktionen zur Auswahl besonders geschrieben waren. Uebrigens möge noch bemerkt werden, daß das dritte Gebet zu denjenigen gehört, wo uns durch den Anschluß zweier verschiedener Blätter der Zusammenhang unterbrochen scheint; und daß das zweite dieser Gebete in der sechsten Messe wieder vorkömmt, und zwar hier als oratio ad pacem. Die beiden ersten Ueberschriften der zweiten Messe sind offenbar unrichtig. Das vierte Stück ist keine collectio, sondern eine

praefatio; und das zweite Gebet, collectio ante nomina überschrieben, ist die eigentliche Collekte der Messe, welche immer unmittelbar auf die Präfation folgte; sowohl der Inhalt des ersten Stückes als eine Vergleichung mit den Messen bei Mabillon hätten den Herausgeber hiervon überzeugen können. Ohne Zweifel ist der Herausgeber hierin irre geführt worden durch die unrichtige Ansicht über die oratio ante nomina, welche wir oben schon besprochen haben. Uebrigens verstehen wir diese Collekte nicht, und es würde wohl der Mühe werth sein, im Manuscript noch einmal nachzusehen, ob Alles richtig gelesen worden, insbesondere auch das Wort discretius; daß ubi ein Schreibfehler sei für ubique bezweifeln wir wegen des dabeistehenden tamen; auf keinen Fall war es nothwendig, foves in faves zu ändern. In der oratio post nomina will der Herausgeber statt *primi* — *primae* resurrectionis gaudia consequantur gelesen wissen. Wir halten dies für unrichtig und meinen, es müsse primi heißen, eine Anspielung auf 1 Theß. 4, 15., wo es heißt: mortui, qui in christo sunt, resurgent primi. Die Messe schließt, wie auch sehr viele Messen bei Mabillon mit der oratio post mysterium; eben so schließen mit dieser Oration die drei folgenden Messen. Bei der dritten Messe begeht der Herausgeber denselben Fehler, wie bei der zweiten, daß er dem ersten Stücke die Ueberschrift collectio statt praefatio gibt und dem zweiten die Ueberschrift ante nomina statt einfach collectio. Diese Messe enthält außer der Collekte, welche schon früher angeführt worden ist, noch mehrere Theile, die nicht zu verstehen sind, wie namentlich die oratio post Sanctus. Zur Förderung des Verständnisses reichen die Anmerkungen des Herausgebers nicht hin; überdem scheinen uns einige Aenderungen nicht richtig, z. B. culpae für culpa, n. 3., ipsi für ipse n. 14., qua für quae n. 15. Bei anderen bezweifeln wir die Richtigkeit derselben; jedenfalls würden wir es vorziehen, statt erudiendis, ornandis und nicht eradicandis zu lesen und statt infertis, infestis und nicht illatis zu lesen. Die Anmerkung N. 8. S. 19. fehlt.

Die vierte Messe nach der Anordnung des Herausgebers beginnt mit einer oratio post prophetiam, und darauf folgt die Missa VI. nach der Numerirung der alten Schrift. Wir haben hierüber schon gesprochen. Nach unserm Dafürhalten nämlich kann diese Oration nicht füglich den Anfang der Messe gebildet und der Präfation vorangegangen sein. Allerdings kommen auch bei Mabillon Messen vor, die mit der oratio post prophetiam beginnen, aber das ist nur Weihnachten und Ostern der Fall, welche Tage, so wie alle Hauptfesttage nach Canon 13. des 4. Toletanischen Conzils auch das Besondere hatten, daß der canticus trium puerorum [wahrscheinlich, wie das Missale mozarabicum andeutet, mit einigen preces, (d. i. Versikeln)] gesungen wurde, weshalb denn auch nebst der oratio post prophetiam noch immer eine oratio post precem vorkommt. Die vorliegende Messe spricht aber auf kein Fest und die collectio post precem fehlt. Wir halten hier die alte Numerirung für entscheidend, und wenn wir auch nicht wissen, wie diese oratio post prophetiam hingekommen, so glauben wir doch nicht, daß sie als Anfang einer neuen Messe zu bezeichnen war. Das folgende Stück ist richtig praefatio überschrieben. Der Herausgeber erklärt es aber in der Anmerkung für zweifelhaft, ob die Ueberschrift praefatio oder wie gewöhnlich (?) collectio heißen solle. Das ist uns gar nicht zweifelhaft, und zwar darum nicht, weil der Inhalt als Aufforderung zum Gebet mit der gewöhnlichen Anrede fratres carissimi die Ueberschrift praefatio fordert. Das darauf folgende Gebet muß dann die Ueberschrift collectio sequitur haben und nicht ante nomina. Die oratio post sanctus ist uns wieder ganz unverständlich, der Herausgeber selbst erklärt sie für undeutlich und meint, wenn das qui im Anfange: Deus qui nos etc., ausbleibe, so sei der erste Satz verständlich; dies will uns durchaus nicht einleuchten und wir glauben sogar, daß dies der gewöhnlichen Form der Collekten widersprechend sein würde. Eben so wenig will uns die Veränderung des offerri in offerre gefallen.

Die fünfte Messe beginnt mit den Contestationen und schließt mit dem Anfange eines Gebetes (unter der Ueberschrift item oratio), das uns die Einleitung zum Pater noster zu sein scheint. Sonst haben wir zu dieser Messe nichts besonderes zu bemerken; ob in der oratio post sanctus bei dem Worte eluerct etwas fehle, wie der Herausgeber glaubt, möchten wir bezweifeln, obgleich der Gedanke nicht klar ausgedrückt ist; aber das ist ja überhaupt ein Fehler in diesen Messen, daß die Gedanken nicht immer streng logisch geordnet sind. Doch von nun an wollen wir uns, um nicht zu weitläufig zu werden, aller Bemerkungen über die Lesearten enthalten, und nur noch einfach über die Zusammensetzung der folgenden Messen referiren.

Die sechste Messe beginnt mit der Collecte, welche der Herausgeber wieder unrichtig oratio ante nomina überschrieben hat, enthält aber nach der oratio post Secreta auch noch die Orationen ante und post orationem dominicam. Desgleichen die Postcommunion und die Schlußcollecte, welche vom Herausgeber die Ueberschrift benedictio erhalten hat.

Die siebente Messe enthält nur drei Stücke, die Präfation, die Collecte und die oratio post nomina, die der Herausgeber doch ante nomina überschrieben hat.

Die achte Messe ist die sogenannte poetische Messe, worin der Herausgeber auch wieder die Ueberschrift ante nomina angebracht hat; sie ist poetisch bis zur Consecration; die oratio post Secreta, womit die Messe aufhört, ist in Prosa abgefaßt.

Die neunte Messe enthält ein Bruchstück von der oratio ad pacem und zwei Contestationen.

Das Fragment mit der Ueberschrift Missa X, besteht aus zwei Orationen, wovon die eine das oben erwähnte, im Singular sprechende Privat-Vorbereitungsgebet des Priesters und die andere ein Gebet um Sündenvergebung ist und wiederum als Vorbereitungsgebet passend war. Der Herausgeber will in der alten Handschrift als Ueberschrift

zum ersten Gebete die Buchstaben FETIA gelesen haben, und gibt demnach dem Gebet die Ueberschrift post profetiam; wir können uns nicht gut entschließen, ihm hierin beizustimmen, zumal in der Handschrift keine Lücke in der Verbindung mit den andern Messen bemerkbar ist, sind vielmehr geneigt, wie wir schon andeuteten, darin einen Beweis zu finden, daß der Schreiber bei seiner Sammlung ziemlich willkührlich verfahren.

Die eilfte Messe ist die auf den h. Germanus; die praefatio wird hier wieder collectio genannt und die collectio hat die Ueberschrift ante nomina. Die Messe hat nur eine Contestation und schließt hiermit.

Hinzugefügt sind zwei lückenhafte Gebete von der Rückseite des Blattes 96, welche mit merowingischer Schrift geschrieben waren; der Herausgeber meint, das erstere habe einen geschichtlichen Inhalt und spreche auf die Eroberung des Rhonegebietes durch die Westgothen. Wir können von alle dem nichts darin finden. Der Aligenigenus hostis, wovon hier Rede ist, ist der böse Feind und das subjecti facti sumus servi dominantibus nobis wird ja in der Oration selbst durch addicti vinculo dilectorum erklärt. Hiermit wollen wir unser Referat über die herausgegebenen gallischen Messen schließen.

Wir glauben darin hinreichend dargethan zu haben, daß die aufgefundenen Messen, wenn auch willkommen, an sich doch für die Wissenschaft von geringem Belange seien.

Wir gehen nun über zu der zweiten Abtheilung. Diese handelt über die afrikanische Messe. Daß die afrikanische Kirche ihre eigenthümliche, von den Liturgien anderer Länder in einzelnen Punkten abweichende Liturgie gehabt habe, unterliegt keinem Zweifel; hat ja auch Voconius, Bischof von Castellanum, nach dem Zeugnisse des Gennadius ein egregium Sacramentorum volumen componirt. Aber wie diese Liturgie beschaffen gewesen,

darüber wissen wir nichts Sicheres. Weder die Fragmente, die wir davon übrig haben aus Marius Victor und Fulgentius von Ruspe, noch die Berichte afrikanischer Schriftsteller geben uns ein treues Bild von der Beschaffenheit derselben, so daß wir durchaus nicht sehen können, wie sie sich zu der Liturgie anderer Länder verhalten habe. Herausgeber würde uns zum großen Danke verpflichtet haben, wenn er darüber nähere Aufschlüsse gegeben, oder gar etwa bisher unbekannte Messen der afrikanischen Kirche, oder auch nur Bruchstücke aus denselben mitgetheilt hätte. Aber weder das Eine, noch das Andere ist der Fall. Das Ganze besteht hauptsächlich nur in Erörterung von Stellen afrikanischer Schriftsteller, welche sich auf den Gottesdienst beziehen; Neues haben wir aber darin nicht gefunden. Man sieht überhaupt nicht einmal recht ein, was Herausgeber mit dieser Abhandlung bezweckt hat; es scheint aber, daß er vorzüglich hat demonstriren wollen, daß die Messe von Anfang des Christenthums an in der afrikanischen Kirche vorhanden gewesen und daß daraus geschlossen werden müsse, daß die andern Kirchen, die mit Afrika in kirchlicher Communion standen, ebenfalls die Messe gehabt hätten. Er sagt gleich Anfangs: „Die afrikanische Liturgie verdiene genaue Rücksicht, 1) wegen der Reichhaltigkeit der afrikanischen Kirchenliteratur in den ersten fünf Jahrhunderten; 2) weil diese Zeugnisse vor die ältesten Denkmäler der römischen Messe zurückgehen, also für die Liturgie Beweise geben, die von den römischen Sakramentarien unabhängig sind, 3) weil bei dem engern Zusammenhang der afrikanischen mit der römischen Kirche, den Cyprian offen ausspricht, angenommen werden muß; daß die römische Kirche zu Cyprian's Zeit auch schon die Messe gehabt und nicht erst durch Papst Gelasius I. im fünften Jahrhundert erhalten hat. Denn ohne Gleichmäßigkeit des christlichen Opferdienstes, d. h. ohne die Messe hätte die afrikanische Kirche nicht mit der römischen in Gemeinschaft stehen können. 4) Mit Gallien und dem Oriente stand Afrika in vielfachem Verkehr, seine Liturgie hat daher

Beziehungen zur griechischen und gallicanischen, weshalb ich sie in dieser Schrift brauchen mußte, um die andern Liturgien zu erläutern.« Was die Erläuterung anbelangt, so scheint Herausgeber hierbei nur gewisse dogmatische Punkte im Auge gehabt zu haben, welche festzustellen für ihn von Interesse war. Ueberhaupt streift der Verfasser in dem ganzen Buche vielfach auf das Gebiet der Dogmatik hinüber; und bemüht sich die katholische Lehre zu rechtfertigen; wir wollen dies eben nicht tadeln, können aber auch nicht gut einsehen, was die Herausgabe von Messen mit derartigen Erörterungen gemein hat. Das ist Sache der Dogmatik.

Das erste Kapitel dieser Abhandlung ist überschrieben: die afrikanische Messe am Ende des zweiten und Anfange des dritten Jahrhunderts, und beginnt mit den Worten: »So weit die lateinische Kirchenliteratur zurückgeht, findet man Beweise, daß die Messe vorhanden war;« und sofort wird dann zu den Zeugnissen, die sich bei Tertullian vorfinden, übergegangen. Die Stellen, die dann angeführt werden, freilich nicht im Context, wie zu wünschen gewesen wäre, sondern meist nur nach den Schlagworten, scheinen aber nicht blos beweisen zu sollen, daß die Messe damals vorhanden war, sondern auch, soweit dies möglich, Aufschlüsse darüber geben zu sollen, wie die Feier beschaffen war. Herausgeber beschränkt sich jedoch hierauf nicht, sondern führt vielfach die Stellen an, die sich im Allgemeinen auf kirchliche und gottesdienstliche Einrichtungen beziehen, so daß in dieser Abhandlung gar Verschiedenerlei zur Sprache kommt. Wir wollen dem Verfasser hier nicht in's Einzelne folgen und seine Erörterung mit unserer Kritik begleiten, sondern nur Einiges herausheben, was uns unrichtig zu sein dünkt. So halten wir nicht für richtig, was S. 75. gesagt wird, daß bei Tertullian der Ausdruck Sacramentum die gesammte Anordnung Christi zum Heile der Menschen bedeute, und diese in der fides und disciplina bestehe; eben so iudaicum sacramentum so viel sei als das alte Testament. Für unrichtig halten wir ferner, was S. 82 vorkommt, daß in der Stelle ad

mor. 2, 6. das refrigerium spiritus auf das Vaterunser, und die divina benedictio auf den Endsegen des Priesters zu beziehen sei. Was auf derselben Seite über die Darbringung der Opfergaben gesagt wird, ist zum größten Theil unrichtig und verräth, daß Verfasser keine rechte Anschauung von der Sache hatte. S. 83, wo vom Zwecke der Seelenmesse Rede ist, und angeführt wird, daß sie in refrigerium dienten, wird erklärend hinzugefügt: „Diese Erfrischung (Kühlung von der Hitze des Fegfeuers) war ein Interim, d. h. ein Zustand zwischen dem leiblichen Tode und der Auferstehung des Fleisches, weil mit dieser erst die ewige Belohnung und Strafe anfängt.“ Daß diese Ansicht der katholischen Lehre widerspricht, scheint der Verfasser nicht gewußt zu haben. Unrichtig ist endlich auch S. 83 die Stelle Tertullian's de orat. 14. erklärt, namentlich die Wörter reservare und officium. Darin aber sind wir mit dem Verfasser einverstanden, daß der Ausdruck traditio von Tertullian, und wir fügen hinzu auch von Cyprian und überhaupt von den ältesten Vätern, zunächst nicht in dem Sinne von Ueberlieferung, sondern von mündlicher Lehre oder Vorschrift (Christi und der Apostel) gebraucht worden.

Das zweite Kapitel ist überschrieben: die afrikanische Messe in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, und werden hier Stellen des h. Cyprian, den öffentlichen Gottesdienst betreffend, zur Erörterung gebracht. Auch hier heben wir nur Einzelnes hervor, was uns nicht recht zu sein dünkt. S. 86 sagt der Verfasser: „Der Inhalt der vorgeschriebenen Meßgebete hieß Sacramentum, so wird er beim Evangelium und Vaterunser genannt.“ Der Sinn dieser Stelle ist nicht ganz klar, was aber davon zu verstehen ist, halten wir für unrichtig, und scheint auf einem Mißverständniß der unter dem Text allegirten Stellen zu beruhen. Daraus, daß Cyprian die Anordnung Christi streng befolgt wissen wolle, folgert er S. 87, daß bei der Wandlung die Einsetzungsworte des Abendmahls gebraucht worden, und erklärt es für wahrscheinlich, daß dies zugleich unter Anrufung des heil.

Geistes geschehen. Die Folgerung erkennen wir nicht als hinreichend begründet an, noch viel weniger können wir zugeben, daß die Wandlung nicht lediglich durch die Worte des Herrn bewirkt worden. Dabei besteht freilich, daß nach der Wandlung auch noch eine Anrufung des heil. Geistes stattgefunden haben könnte, aber daß dies zur Zeit Cyprians in der afrikanischen Kirche wirklich geschehen, dafür sind keine Gründe beigebracht; die Stelle: oblatio sanctificari illic non potest, ubi spiritus sanctus non est, beweist hierfür nichts. S. 89, wo von der Communion die Rede ist, heißt es: „Das geweihte Brod legten die Gläubigen in ein Kästchen (arca) und genossen es zu Hause, der Diakon aber theilte den Kelch in der Kirche aus, dadurch geschah es, daß die beiden Gestalten des Abendmahls nicht immer zu gleicher Zeit genossen wurden, sondern zuerst das Blut in der Kirche, und der Leib des Herrn zu Hause vor dem Essen.“ Von dem Gesagten ist nur dieses wahr, daß in jener Zeit von der Eucharistie und zwar blos die Brodesgestalt auch wohl mit nach Hause genommen und gewöhnlich in einem Kästchen zum gelegentlichen andächtigen Gebrauche am frühen Morgen verwahrt wurde, aber daraus folgt nicht, daß die Gläubigen, welche dies thäten, nicht auch in der Kirche vor dem Genusse des heil. Blutes von dem empfangenen consecrirten Brode genommen hätten. Nach kirchlicher Ordnung ging der Genuß der Eucharistie unter den Gestalten des Brodes dem Genusse des heil. Blutes vorher, und wenn dies einmal unterlassen worden wäre, so war dies eine Ausnahme, die man nicht als Regel hinstellen kann. Der Verfasser will aber auch diesen afrikanischen Gebrauch, daß man in der Kirche das h. Blut und zu Hause vor dem Essen das consecrirte Brod genossen habe, schon bei Tertullian vorgefunden haben und verweist zu dem Ende zurück auf S. 81. Aber auf der ganzen Seite kömmt nicht das Mindeste vor, was diese Behauptung bestätigte. Nicht einverstanden sind wir ferner auch mit den S. 89 vorkommenden Behauptungen, daß die fratres bei Cyprian diejenigen seien, die wir jetzt

Communicanten heißen, und daß infideles der regelmäßige Beiname für die Juden gewesen; es sind vielmehr die Heiden, die vorzugsweise als infideles bezeichnet worden.

Das dritte Kapitel dieser Abhandlung ist überschrieben: die afrikanische Messe im vierten und Anfange des fünften Jahrhunderts, und wird hier angeführt, was sich aus dem h. Augustin und aus Optatus von Mileve (Verfasser sagt Mila) für die liturgischen Einrichtungen der afrikanischen Kirche ergiebt. In diesem Kapitel kommen ebenfalls wieder mehrere Unrichtigkeiten vor. Um jedoch nicht zu ausführlich zu werden, beschränken wir uns auf einige Bemerkungen. Im Allgemeinen wollen wir aber die Bemerkung vorausschicken, daß auch hier, wie durchgängig, Manches behauptet wird, wofür die Belege fehlen. Als unerwiesen und zugleich als unrichtig bezeichnen wir vorerst die Behauptung (Seite 90), daß der Altar die doppelte Bestimmung gehabt habe, daß die äußere Handlung der göttlichen Geheimnisse darauf gefeiert wurde und daß die Gläubigen an demselben das Abendmahl empfingen; ferner, daß die Altäre keinen ständigen Tabernakel wie die jetzigen Altäre gehabt hätten, sondern der Tabernakel nur vor der Aufopferung auf den Altar gestellt worden sei. Von beiden Behauptungen müssen wir den letzten Theil bestreiten. Sonderbar nimmt sich aus, was der Verfasser S. 91 sagt, nämlich: „Die Abendmahlsfeier geschah in der Messe und war damit wesentlich verbunden. S. 94 finden wir eine Stelle des h. Augustin aus Serm. 159, 1. unrichtig aufgefaßt; es handelt sich hier nur von einem einfachen Gegensatze in Betreff dessen, was in Ansehung der Märtyrer und was in Ansehung der übrigen Verstorbenen geschehen solle und nicht um ein Früheres oder Späteres; die Anwendung auf den römischen Canon ist daher als verfehlt zu erklären. Wenn der Verfasser S. 98 sagt: der Psalm nach der Epistel habe die Stelle eingenommen, welche in späterer Zeit die Sequenzen hatten, so zeigt er, daß ihm das Sachverhältniß nicht klar war; daß dieser Psalm nicht immer gesungen, sondern auch

vom Lektor gelesen worden, wie eben daselbst gesagt wird, können wir ohne Beweis nicht so unbedingt annehmen. S. 101, wo von den Anniversarien für Verstorbene die Rede ist, sagt der Verfasser: „Das Wort Memoriae heißt bei Augustinus auch Grabmäler; waren diese in der Kirche, so konnten nach der Messe die Gebete für die Verstorbenen gehalten werden, waren sie nicht in der Kirche, so gab dies den natürlichen Anlaß, dafür in der Kirche einen Katafalk zu errichten, wie es noch jetzt geschieht. Die Memorien, von denen Augustin spricht, sind Grabmäler der Märtyrer, und wir zweifeln daran, ob solche Memorien für andere Verstorbenen in den Kirchen vorhanden waren; wenigstens wird aus jener Zeit davon nichts gemeldet; eben so wenig findet sich eine Nachricht darüber vor, daß nach der Messe noch besondere Gebete gehalten wurden in der Art der Absolutionen, wie sie jetzt üblich sind. Der Verfasser, wie er oft ganz heterogene Dinge mit einander in Verbindung bringt, vermischt auch nicht selten Früheres und Späteres. S. 97. gibt er eine Art Resultat der bisherigen Erörterung, indem er sagt: die Zeugnisse des Augustinus bewiesen, daß die afrikanische Messe mit der Messe der andern abendländischen Kirchen übereinstimmte und zwar in folgenden Punkten: 1) in den Hauptgebeten und Handlungen der Messe; 2) in der Reihenfolge oder Ordnung dieser Gebete und Handlungen; 3) in der Lehre vom Opfer der Messe; 4) in der Lehre von der Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi. Mit den beiden letzten Punkten mag wohl gesagt sein sollen, aus den Stellen des h. Augustin sei ersichtlich, daß die Messe in Afrika, wie allerwärts, die Lehre vom Opfer und von der Verwandlung zu Grunde gehabt, obwohl aus den angeführten Stellen weiter nichts hervorgeht, als daß diese Lehren Gegenstand des Glaubens in der afrikanischen Kirche waren. Was Punkt 1 und 2 anbelangt, so ist aus der Deduktion nicht recht zu ersehen, welches die Hauptgebete und Handlungen seien, die der Verfasser gemeint hat; eben so ist die Reihenfolge und Ord-

nung der Gebete und Handlungen keineswegs so bestimmt gezeichnet, daß man im Einzelnen einen Vergleich mit dem Inhalte anderer Liturgien anstellen könnte. Dem Gesagten fügt der Verfasser bei, worauf er ein großes Gewicht zu legen scheint, er sagt nämlich: „Außerdem bezeugt Augustinus, daß die Messe allgemein in der Christenheit gefeiert wurde, also weder eine individuelle noch eine nationale Einrichtung war, und daß sie auf dem Herkommen (!) beruhte, mithin alt war.“ Daraus folgert er dann, daß die gleichzeitigen Bischöfe der griechischen Kirche, Basilius und Chrysostomus nicht die Urheber der griechischen Messe seien, sondern dieselbe nur geordnet und eingerichtet hätten. Eben dies mag es denn auch sein, was der Verfasser im Auge gehabt hat, wenn er gleich zu Anfang dieser Abhandlung von Beziehungen der afrikanischen Messe zur griechischen spricht; denn eine andere Beziehung wird nirgend hervorgehoben.

Das vierte Kapitel mit der Ueberschrift: einige Ergebnisse der Untersuchung, beginnt also: „Nach den äußern Zeugnissen haben die lateinischen Liturgien ein höheres Alter als die griechischen, denn die Messen des Petrus, Jakobus, Markus und Clemens haben kein anderes chronologisches Zeugniß zur Seite als die kritische Bestimmung, daß die apostolischen Satzungen vor dem Jahre 325 abgefaßt wurden, und die Versicherung, daß Basilius die Messe des Jakobus abgekürzt habe.“

Gegen diese Behauptung haben wir Verschiedenes einzuwenden. Erstens halten wir den Hauptsatz nicht für richtig; denn wenn unter Liturgie dem gewöhnlichen Sprachgebrauche gemäß ein bestimmtes, die Messe in ihrer ganzen Zusammensetzung darstellendes Formular verstanden werden soll, so sind die Formulare, die wir aus der griechischen Kirche haben, nicht jünger als diejenigen, die wir aus der lateinischen Kirche haben; im Gegentheile, sie sind älter, wie denn auch die Dokumente, die auf das Vorhandensein bestimmter, vollständig ausgebildeter Liturgien in der griechischen Kirche sprechen, älter sind, als die Zeugnisse, welche wir für das

Vorhandensein solcher Liturgien in der lateinischen Kirche haben. Denn die Liturgien des h. Jakobus, des h. Basilius und des h. Chrysostomus stehen als vollendete Liturgien da, zu einer Zeit, woraus wir über die Art und Weise der Meßfeier in den verschiedenen Ländern der lateinischen Kirche nur zerstreute Nachrichten haben. Die Liturgie des h. Jakobus war zum wenigsten schon im dritten Jahrhundert im Gebrauche und weit verbreitet. Die älteste Bearbeitung der römischen Liturgie aber, wovon wir sichere Kunde haben, fällt erst ins fünfte Jahrhundert. Wenn jedoch unter Liturgie hier die Meßfeier überhaupt verstanden werden soll, so sind die Liturgien der griechischen Kirche wieder nicht jünger als die der lateinischen Kirche; denn welches auch immer die Form der Messe gewesen sein möge, es bestand eine solche Form von Anfang des Christenthums an eben so gut in der griechischen wie in der lateinischen, und die Zeugnisse für das Vorhandensein der Messe in der griechischen Kirche sind älter und häufiger, als die Zeugnisse, welche die Feier der Messe in der lateinischen Kirche beweisen. Was für eine Messe der Verfasser gemeint habe, wenn er einer Messe des h. Petrus erwähnt, ist uns nicht klar; denn die unter dem Namen des h. Petrus von Lindanus herausgegebene Messe ist unächt und jüngeren Ursprungs. Eben so sind die dem h. Markus zugeschriebenen Liturgien unächt; daher begreifen wir denn auch nicht, wie der Verfasser in den apostolischen Constitutionen ein chronologisches Zeugniß hierfür finden konnte. Uebrigens kommen in diesem Kapitel wieder verschiedenerlei Dinge zur Sprache; größtentheils stimmen wir aber dem Verfasser in der Sache bei und halten es nicht für nöthig, uns auf eine nähere Erörterung des speziellen Inhaltes weiter einzulassen. Mit diesem Kapitel ist die Abhandlung über die afrikanische Messe beschlossen, und folgt die dritte Abtheilung über die römische Messe.

(Schluß folgt.)

System der Wissenschaft. Ein philosophisches Encheiridion. Von Dokt. Karl Rosenkranz. Dokt. der Theologie und ord. Prof. der Philosophie an der Universität zu Königsberg. Königsberg 1850. Verlag der Gebr. Bornträger. XXXIV. 621 S. gr. 8.

Vorerinnerung.

Das Rezensionswesen hat vielleicht nie so sehr im Argen gelegen, wie in unserer Zeit Die meisten Rezensionen werden jetzt von Freunden oder Gegnern eines Schriftstellers geschrieben; diese tadeln Alles, jene loben Alles und der Leser lernt nichts. Wir wissen es wohl, daß eine Zeitschrift sich nicht immer Freunde erwirbt, wenn sie überall von den Personen der Schriftsteller absieht, und sich lediglich an die Sache hält, aber wir wissen auch, daß es die erste Pflicht einer Zeitschrift ist, gerecht zu sein; zu loben was zu loben ist, und zu tadeln, was zu tadeln ist, ohne Rücksicht auf die Person, auf welche Lob oder Tadel fällt. Dieses Verfahren ist sie den Lesern schuldig, welche eine Zeitschrift nur darum halten, um durch sie belehrt, nicht aber um irregeleitet und getäuscht zu werden. Wie bisher, so hoffen wir auch in den Rezensionen in diesem Hefte solchem gerechten Tadel zu entgehen, indem wir Rezensionen bringen, die nur die Sache im Auge haben.

Andere würden dieses, für ein Handbuch ziemlich große Werk System der Wissenschaften nennen; denn laut der Inhaltsanzeige (der 868 §§. v. S. XIX—XXXIV.) begreift dies System die Metaphysik, Logik und Ideologie; ferner die Philosophie der Natur oder die Physik mit der Mechanik, Dynamik, Organik und hierunter die gesammte Mathematik und Naturgeschichte; — so wie dann auch die Psychologie, Ethik und Theologie, unter welche sich

zum ersten Gebete die Buchstaben FETIA gelesen haben, und gibt demnach dem Gebet die Ueberschrift post profetiam; wir können uns nicht gut entschließen, ihm hierin beizustimmen, zumal in der Handschrift keine Lücke in der Verbindung mit den andern Messen bemerkbar ist, sind vielmehr geneigt, wie wir schon andeuteten, darin einen Beweis zu finden, daß der Schreiber bei seiner Sammlung ziemlich willkührlich verfahren.

Die eilfte Messe ist die auf den h. Germanus; die praefatio wird hier wieder collectio genannt und die collectio hat die Ueberschrift ante nomina. Die Messe hat nur eine Contestation und schließt hiermit.

Hinzugefügt sind zwei lückenhafte Gebete von der Rückseite des Blattes 96, welche mit merowingischer Schrift geschrieben waren; der Herausgeber meint, das erstere habe einen geschichtlichen Inhalt und spreche auf die Eroberung des Rhonegebietes durch die Westgothen. Wir können von alle dem nichts darin finden. Der Aliginigenus hostis, wovon hier Rede ist, ist der böse Feind und das subjecti facti sumus servi dominantibus nobis wird ja in der Oration selbst durch addicti vinculo dilectorum erklärt. Hiermit wollen wir unser Referat über die herausgegebenen gallischen Messen schließen.

Wir glauben darin hinreichend dargethan zu haben, daß die aufgefundenen Messen, wenn auch willkommen, an sich doch für die Wissenschaft von geringem Belange seien.

Wir gehen nun über zu der zweiten Abtheilung. Diese handelt über die afrikanische Messe. Daß die afrikanische Kirche ihre eigenthümliche, von den Liturgien anderer Länder in einzelnen Punkten abweichende Liturgie gehabt habe, unterliegt keinem Zweifel; hat ja auch Voconius, Bischof von Castellanum, nach dem Zeugnisse des Gennadius ein egregium Sacramentorum volumen componirt. Aber wie diese Liturgie beschaffen gewesen,

darüber wissen wir nichts Sicheres. Weder die Fragmente, die wir davon übrig haben aus Marius Victor und Fulgentius von Ruspe, noch die Berichte afrikanischer Schriftsteller geben uns ein treues Bild von der Beschaffenheit derselben, so daß wir durchaus nicht sehen können, wie sie sich zu der Liturgie anderer Länder verhalten habe. Herausgeber würde uns zum großen Danke verpflichtet haben, wenn er darüber nähere Aufschlüsse gegeben, oder gar etwa bisher unbekannte Messen der afrikanischen Kirche, oder auch nur Bruchstücke aus denselben mitgetheilt hätte. Aber weder das Eine, noch das Andere ist der Fall. Das Ganze besteht hauptsächlich nur in Erörterung von Stellen afrikanischer Schriftsteller, welche sich auf den Gottesdienst beziehen; Neues haben wir aber darin nicht gefunden. Man sieht überhaupt nicht einmal recht ein, was Herausgeber mit dieser Abhandlung bezweckt hat; es scheint aber, daß er vorzüglich hat demonstriren wollen, daß die Messe von Anfang des Christenthums an in der afrikanischen Kirche vorhanden gewesen und daß daraus geschlossen werden müsse, daß die andern Kirchen, die mit Afrika in kirchlicher Communion standen, ebenfalls die Messe gehabt hätten. Er sagt gleich Anfangs: „Die afrikanische Liturgie verdiene genaue Rücksicht, 1) wegen der Reichhaltigkeit der afrikanischen Kirchenliteratur in den ersten fünf Jahrhunderten; 2) weil diese Zeugnisse vor die ältesten Denkmäler der römischen Messe zurückgehen, also für die Liturgie Beweise geben, die von den römischen Sakramentarien unabhängig sind, 3) weil bei dem engern Zusammenhang der afrikanischen mit der römischen Kirche, den Cyprian offen ausspricht, angenommen werden muß; daß die römische Kirche zu Cyprian's Zeit auch schon die Messe gehabt und nicht erst durch Papst Gelasius I. im fünften Jahrhundert erhalten hat. Denn ohne Gleichmäßigkeit des christlichen Opferdienstes, d. h. ohne die Messe hätte die afrikanische Kirche nicht mit der römischen in Gemeinschaft stehen können. 4) Mit Gallien und dem Oriente stand Afrika in vielfachem Verkehr, seine Liturgie hat daher

Beziehungen zur griechischen und gallicanischen, weshalb ich sie in dieser Schrift brauchen mußte, um die andern Liturgien zu erläutern.« Was die Erläuterung anbelangt, so scheint Herausgeber hierbei nur gewisse dogmatische Punkte im Auge gehabt zu haben, welche festzustellen für ihn von Interesse war. Ueberhaupt streift der Verfasser in dem ganzen Buche vielfach auf das Gebiet der Dogmatik hinüber, und bemüht sich die katholische Lehre zu rechtfertigen; wir wollen dies eben nicht tadeln, können aber auch nicht gut einsehen, was die Herausgabe von Messen mit derartigen Erörterungen gemein hat. Das ist Sache der Dogmatik.

Das erste Kapitel dieser Abhandlung ist überschrieben: die afrikanische Messe am Ende des zweiten und Anfange des dritten Jahrhunderts, und beginnt mit den Worten: »So weit die lateinische Kirchenliteratur zurückgeht, findet man Beweise, daß die Messe vorhanden war;« und sofort wird dann zu den Zeugnissen, die sich bei Tertullian vorfinden, übergegangen. Die Stellen, die dann angeführt werden, freilich nicht im Context, wie zu wünschen gewesen wäre, sondern meist nur nach den Schlagworten, scheinen aber nicht blos beweisen zu sollen, daß die Messe damals vorhanden war, sondern auch, soweit dies möglich, Aufschlüsse darüber geben zu sollen, wie die Feier beschaffen war. Herausgeber beschränkt sich jedoch hierauf nicht, sondern führt vielfach die Stellen an, die sich im Allgemeinen auf kirchliche und gottesdienstliche Einrichtungen beziehen, so daß in dieser Abhandlung gar Verschiedenerlei zur Sprache kommt. Wir wollen dem Verfasser hier nicht in's Einzelne folgen und seine Erörterung mit unserer Kritik begleiten, sondern nur Einiges herausheben, was uns unrichtig zu sein dünkt. So halten wir nicht für richtig, was S. 75. gesagt wird, daß bei Tertullian der Ausdruck Sacramentum die gesammte Anordnung Christi zum Heile der Menschen bedeute, und diese in der fides und disciplina bestehe; eben so iudaicum sacramentum so viel sei als das alte Testament. Für unrichtig halten wir ferner, was S. 82 vorkommt, daß in der Stelle ad

war. 2, 6. das refrigerium spiritus auf das Vaterunser, und die divina benedictio auf den Endsegen des Priesters zu beziehen sei. Was auf derselben Seite über die Darbringung der Opfergaben gesagt wird, ist zum größten Theil unrichtig und verräth, daß Verfasser keine rechte Anschauung von der Sache hatte. S. 83, wo vom Zwecke der Seelenmesse Rede ist, und angeführt wird, daß sie in refrigerium dienten, wird erklärend hinzugefügt: „Diese Erfrischung (Kühlung von der Hitze des Fegfeuers) war ein Interim, d. h. ein Zustand zwischen dem leiblichen Tode und der Auferstehung des Fleisches, weil mit dieser erst die ewige Belohnung und Strafe anfängt.“ Daß diese Ansicht der katholischen Lehre widerspricht, scheint der Verfasser nicht gewußt zu haben. Unrichtig ist endlich auch S. 83 die Stelle Tertullian's de orat. 14. erklärt, namentlich die Wörter reservare und officium. Darin aber sind wir mit dem Verfasser einverstanden, daß der Ausdruck traditio von Tertullian, und wir fügen hinzu auch von Cyprian und überhaupt von den ältesten Vätern, zunächst nicht in dem Sinne von Ueberlieferung, sondern von mündlicher Lehre oder Vorschrift (Christi und der Apostel) gebraucht worden.

Das zweite Kapitel ist überschrieben: die afrikanische Messe in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, und werden hier Stellen des h. Cyprian, den öffentlichen Gottesdienst betreffend, zur Erörterung gebracht. Auch hier heben wir nur Einzelnes hervor, was uns nicht recht zu sein dünkt. S. 86 sagt der Verfasser: „Der Inhalt der vorgeschriebenen Meßgebete hieß Sacramentum, so wird er beim Evangelium und Vaterunser genannt.“ Der Sinn dieser Stelle ist nicht ganz klar, was aber davon zu verstehen ist, halten wir für unrichtig, und scheint auf einem Mißverständniß der unter dem Text allegirten Stellen zu beruhen. Daraus, daß Cyprian die Anordnung Christi streng befolgt wissen wolle, folgert er S. 87, daß bei der Wandlung die Einsetzungsworte des Abendmahls gebraucht worden, und erklärt es für wahrscheinlich, daß dies zugleich unter Anrufung des heil.

Geistes geschehen. Die Folgerung erkennen wir nicht als hinreichend begründet an, noch viel weniger können wir zugeben, daß die Wandlung nicht lediglich durch die Worte des Herrn bewirkt worden. Dabei besteht freilich, daß nach der Wandlung auch noch eine Anrufung des heil. Geistes stattgefunden haben könnte, aber daß dies zur Zeit Cyprians in der afrikanischen Kirche wirklich geschehen, dafür sind keine Gründe beigebracht; die Stelle: oblatio sanctificari illic non potest, ubi spiritus sanctus non est, beweist hierfür nichts. S. 89, wo von der Communion die Rede ist, heißt es: „Das geweihte Brod legten die Gläubigen in ein Kästchen (arca) und genossen es zu Hause, der Diakon aber theilte den Kelch in der Kirche aus, dadurch geschah es, daß die beiden Gestalten des Abendmahls nicht immer zu gleicher Zeit genossen wurden, sondern zuerst das Blut in der Kirche, und der Leib des Herrn zu Hause vor dem Essen.“ Von dem Gesagten ist nur dieses wahr, daß in jener Zeit von der Eucharistie und zwar blos die Brodesgestalt auch wohl mit nach Hause genommen und gewöhnlich in einem Kästchen zum gelegentlichen andächtigen Gebrauche am frühen Morgen verwahrt wurde, aber daraus folgt nicht, daß die Gläubigen, welche dies thäten, nicht auch in der Kirche vor dem Genusse des heil. Blutes von dem empfangenen consecrirten Brode genommen hätten. Nach kirchlicher Ordnung ging der Genuß der Eucharistie unter den Gestalten des Brodes dem Genusse des heil. Blutes vorher, und wenn dies einmal unterlassen worden wäre, so war dies eine Ausnahme, die man nicht als Regel hinstellen kann. Der Verfasser will aber auch diesen afrikanischen Gebrauch, daß man in der Kirche das h. Blut und zu Hause vor dem Essen das consecrirte Brod genossen habe, schon bei Tertullian vorgefunden haben und verweist zu dem Ende zurück auf S. 81. Aber auf der ganzen Seite kömmt nicht das Mindeste vor, was diese Behauptung bestätigte. Nicht einverstanden sind wir ferner auch mit den S. 89 vorkommenden Behauptungen, daß die fratres bei Cyprian diejenigen seien, die wir jetzt

Communicanten heißen, und daß infideles der regelmäßige Beiname für die Juden gewesen; es sind vielmehr die Heiden, die vorzugsweise als infideles bezeichnet worden.

Das dritte Kapitel dieser Abhandlung ist überschrieben: die afrikanische Messe im vierten und Anfange des fünften Jahrhunderts, und wird hier angeführt, was sich aus dem h. Augustin und aus Optatus von Mileve (Verfasser sagt Mila) für die liturgischen Einrichtungen der afrikanischen Kirche ergiebt. In diesem Kapitel kommen ebenfalls wieder mehrere Unrichtigkeiten vor. Um jedoch nicht zu ausführlich zu werden, beschränken wir uns auf einige Bemerkungen. Im Allgemeinen wollen wir aber die Bemerkung vorausschicken, daß auch hier, wie durchgängig, Manches behauptet wird, wofür die Belege fehlen. Als unerwiesen und zugleich als unrichtig bezeichnen wir vorerst die Behauptung (Seite 90), daß der Altar die doppelte Bestimmung gehabt habe, daß die äußere Handlung der göttlichen Geheimnisse darauf gefeiert wurde und daß die Gläubigen an demselben das Abendmahl empfingen; ferner, daß die Altäre keinen ständigen Tabernakel wie die jetzigen Altäre gehabt hätten, sondern der Tabernakel nur vor der Aufopferung auf den Altar gestellt worden sei. Von beiden Behauptungen müssen wir den letzten Theil bestreiten. Sonderbar nimmt sich aus, was der Verfasser S. 91 sagt, nämlich: „Die Abendmahlsfeier geschah in der Messe und war damit wesentlich verbunden. S. 94 finden wir eine Stelle des h. Augustin aus Serm. 159, 1. unrichtig aufgefaßt; es handelt sich hier nur von einem einfachen Gegensatze in Betreff dessen, was in Ansehung der Märtyrer und was in Ansehung der übrigen Verstorbenen geschehen solle und nicht um ein Früheres oder Späteres; die Anwendung auf den römischen Canon ist daher als verfehlt zu erklären. Wenn der Verfasser S. 98 sagt: der Psalm nach der Epistel habe die Stelle eingenommen, welche in späterer Zeit die Sequenzen hatten, so zeigt er, daß ihm das Sachverhältniß nicht klar war; daß dieser Psalm nicht immer gesungen, sondern auch

vom Lector gelesen worden, wie eben daselbst gesagt wird, können wir ohne Beweis nicht so unbedingt annehmen. S. 101, wo von den Anniversarien für Verstorbene die Rede ist, sagt der Verfasser: „Das Wort Memoriae heißt bei Augustinus auch Grabmäler; waren diese in der Kirche, so konnten nach der Messe die Gebete für die Verstorbenen gehalten werden, waren sie nicht in der Kirche, so gab dies den natürlichen Anlaß, dafür in der Kirche einen Katafalk zu errichten, wie es noch jetzt geschieht. Die Memorien, von denen Augustin spricht, sind Grabmäler der Märtyrer, und wir zweifeln daran, ob solche Memorien für andere Verstorbenen in den Kirchen vorhanden waren; wenigstens wird aus jener Zeit davon nichts gemeldet; eben so wenig findet sich eine Nachricht darüber vor, daß nach der Messe noch besondere Gebete gehalten wurden in der Art der Absolutionen, wie sie jetzt üblich sind. Der Verfasser, wie er oft ganz heterogene Dinge mit einander in Verbindung bringt, vermischt auch nicht selten Früheres und Späteres. S. 97 gibt er eine Art Resultat der bisherigen Erörterung, indem er sagt: die Zeugnisse des Augustinus bewiesen, daß die afrikanische Messe mit der Messe der andern abendländischen Kirchen übereinstimmte und zwar in folgenden Punkten: 1) in den Hauptgebeten und Handlungen der Messe; 2) in der Reihenfolge oder Ordnung dieser Gebete und Handlungen; 3) in der Lehre vom Opfer der Messe; 4) in der Lehre von der Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi. Mit den beiden letzten Punkten mag wohl gesagt sein sollen, aus den Stellen des h. Augustin sei ersichtlich, daß die Messe in Afrika, wie allerwärts, die Lehre vom Opfer und von der Verwandlung zu Grunde gehabt, obwohl aus den angeführten Stellen weiter nichts hervorgeht, als daß diese Lehren Gegenstand des Glaubens in der afrikanischen Kirche waren. Was Punkt 1 und 2 anbelangt, so ist aus der Deduktion nicht recht zu ersehen, welches die Hauptgebete und Handlungen seien, die der Verfasser gemeint hat; eben so ist die Reihenfolge und Ord-

nung der Gebete und Handlungen keineswegs so bestimmt gezeichnet, daß man im Einzelnen einen Vergleich mit dem Inhalte anderer Liturgien anstellen könnte. Dem Gesagten fügt der Verfasser bei, worauf er ein großes Gewicht zu legen scheint, er sagt nämlich: „Außerdem bezeugt Augustinus, daß die Messe allgemein in der Christenheit gefeiert wurde, also weder eine individuelle noch eine nationale Einrichtung war, und daß sie auf dem Herkommen (!) beruhte, mithin alt war." Daraus folgert er dann, daß die gleichzeitigen Bischöfe der griechischen Kirche, Basilius und Chrysostomus nicht die Urheber der griechischen Messe seien, sondern dieselbe nur geordnet und eingerichtet hätten. Eben dies mag es denn auch sein, was der Verfasser im Auge gehabt hat, wenn er gleich zu Anfang dieser Abhandlung von Beziehungen der afrikanischen Messe zur griechischen spricht; denn eine andere Beziehung wird nirgend hervorgehoben.

Das vierte Kapitel mit der Ueberschrift: einige Ergebnisse der Untersuchung, beginnt also: „Nach den äußern Zeugnissen haben die lateinischen Liturgien ein höheres Alter als die griechischen, denn die Messen des Petrus, Jakobus, Markus und Clemens haben kein anderes chronologisches Zeugniß zur Seite als die kritische Bestimmung, daß die apostolischen Satzungen vor dem Jahre 325 abgefaßt wurden, und die Versicherung, daß Basilius die Messe des Jakobus abgekürzt habe."

Gegen diese Behauptung haben wir Verschiedenes einzuwenden. Erstens halten wir den Hauptsatz nicht für richtig; denn wenn unter Liturgie dem gewöhnlichen Sprachgebrauche gemäß ein bestimmtes, die Messe in ihrer ganzen Zusammensetzung darstellendes Formular verstanden werden soll, so sind die Formulare, die wir aus der griechischen Kirche haben, nicht jünger als diejenigen, die wir aus der lateinischen Kirche haben; im Gegentheile, sie sind älter, wie denn auch die Dokumente, die auf das Vorhandensein bestimmter, vollständig ausgebildeter Liturgien in der griechischen Kirche sprechen, älter sind, als die Zeugnisse, welche wir für das

Vorhandensein solcher Liturgien in der lateinischen Kirche haben. Denn die Liturgien des h. Jakobus, des h. Basilius und des h. Chrysostomus stehen als vollendete Liturgien da, zu einer Zeit, woraus wir über die Art und Weise der Meßfeier in den verschiedenen Ländern der lateinischen Kirche nur zerstreute Nachrichten haben. Die Liturgie des h. Jakobus war zum wenigsten schon im dritten Jahrhundert im Gebrauche und weit verbreitet. Die älteste Bearbeitung der römischen Liturgie aber, wovon wir sichere Kunde haben, fällt erst ins fünfte Jahrhundert. Wenn jedoch unter Liturgie hier die Meßfeier überhaupt verstanden werden soll, so sind die Liturgien der griechischen Kirche wieder nicht jünger als die der lateinischen Kirche; denn welches auch immer die Form der Messe gewesen sein möge, es bestand eine solche Form von Anfang des Christenthums an eben so gut in der griechischen wie in der lateinischen, und die Zeugnisse für das Vorhandensein der Messe in der griechischen Kirche sind älter und häufiger, als die Zeugnisse, welche die Feier der Messe in der lateinischen Kirche beweisen. Was für eine Messe der Verfasser gemeint habe, wenn er einer Messe des h. Petrus erwähnt, ist uns nicht klar; denn die unter dem Namen des h. Petrus von Lindanus herausgegebene Messe ist unächt und jüngeren Ursprungs. Eben so sind die dem h. Markus zugeschriebenen Liturgien unächt; daher begreifen wir denn auch nicht, wie der Verfasser in den apostolischen Constitutionen ein chronologisches Zeugniß hierfür finden konnte. Uebrigens kommen in diesem Kapitel wieder verschiedenerlei Dinge zur Sprache; größtentheils stimmen wir aber dem Verfasser in der Sache bei und halten es nicht für nöthig, uns auf eine nähere Erörterung des speziellen Inhaltes weiter einzulassen. Mit diesem Kapitel ist die Abhandlung über die afrikanische Messe beschlossen, und folgt die dritte Abtheilung über die römische Messe.

(Schluß folgt.)

System der Wissenschaft. Ein philosophisches Encheiridion. Von Dokt. Karl Rosenkranz. Dokt. der Theologie und ord. Prof. der Philosophie an der Universität zu Königsberg. Königsberg 1850. Verlag der Gebr. Bornträger. XXXIV. 621 S. gr. 8.

Vorerinnerung.

Das Rezensionswesen hat vielleicht nie so sehr im Argen gelegen, wie in unserer Zeit Die meisten Rezensionen werden jetzt von Freunden oder Gegnern eines Schriftstellers geschrieben; diese tadeln Alles, jene loben Alles und der Leser lernt nichts. Wir wissen es wohl, daß eine Zeitschrift sich nicht immer Freunde erwirbt, wenn sie überall von den Personen der Schriftsteller absieht, und sich lediglich an die Sache hält, aber wir wissen auch, daß es die erste Pflicht einer Zeitschrift ist, gerecht zu sein; zu loben was zu loben ist, und zu tadeln, was zu tadeln ist, ohne Rücksicht auf die Person, auf welche Lob oder Tadel fällt. Dieses Verfahren ist sie den Lesern schuldig, welche eine Zeitschrift nur darum halten, um durch sie belehrt, nicht aber um irregeleitet und getäuscht zu werden. Wie bisher, so hoffen wir auch in den Rezensionen in diesem Hefte solchem gerechten Tadel zu entgehen, indem wir Rezensionen bringen, die nur die Sache im Auge haben.

Andere würden dieses, für ein Handbuch ziemlich große Werk System der Wissenschaften nennen; denn laut der Inhaltsanzeige (der 868 §§. v. S. XIX—XXXIV.) begreift dies System die Metaphysik, Logik und Ideologie; ferner die Philosophie der Natur oder die Physik mit der Mechanik, Dynamik, Organik und hierunter die gesammte Mathematik und Naturgeschichte; — so wie dann auch die Psychologie, Ethik und Theologie, unter welche sich

die Politik, Staatswirthschaft, Jurisprudenz, Oekonomie, Geschichte und Aesthetik einreihen. Außerdem gibt es auch Fächer für die Astronomie, Geographie, Physiologie ꝛc. und leicht würden sich auch die Medicin mit ihren vielen Zweigen, so wie die bunten Fächer der Archäologie, Technologie, Literatur ꝛc. einreihen lassen. Man sieht, der Verfasser erscheint fast als ein Remnant aus den Zeiten des Trivium und Quadrivium oder gar der Sophisten, wo man die Philosophie definirte als die Wissenschaft aller göttlichen und menschlichen Dinge, nicht nur der erfahrbaren, sondern auch der unerfahrbaren, die man durch Phantasie ersetzte, und wonach sie gilt und gleichsam den Werth und die Bedeutung beansprucht eines Systems der Allwissenheit, genöthigt durch den Widerspruch der wechselseitigen Irrthümer und Erfahrungen.

Indem die Königsberger Philosophie demnach nun wieder als rückläufig erscheint, so hat der Verfasser auf seinem Wege und Standpunkte recht, alle jene auch schon von dem Lehrmeister Alexander's d. Gr. für die Philosophie, so weit der Bereich ihrer Welt damals bereits bekannt und entdeckt war, vindicirten Gebiete, die der Vorgänger des Verfassers durch die berühmte Akte seiner „Kritik der reinen Vernunft" schon aufgegeben und abgetreten hatte, für seinen Thron und Catheder von Neuem zu reklamiren, und demnach kraft des allerdings uralten Axioms: „die Idee existirt und wirkt als Vernunft, als Natur und als Geist", als Prätensions-Titels für die Philosophie als die spekulative (erobernde) Wissenschaft der Idee in Besitz zu nehmen, und sie so zu einem einigen und untheilbaren Reiche und Staate zu ordnen und zu vereinigen. Das vorliegende Werk ist nun der Organismus, die Constitution und das Cataster dieses neuen Reichs. Die Herrscherinn desselben in abstracto ist die Idee, und diese wirkt in den drei vorbezeichneten Funktionen. Als Vernunft „setzt sie das Sein als Denken in der Allgemeinheit des ideellen Begriffs", d. h. etwa, sie (der gewöhnliche Leser muß hier einstweilen denken das Ich als Re-

präsentant oder Inhaber der Idee) bildet vermittelst der Vernunft allgemeine Begriffe zur Erkenntniß, Auffassung und Unterscheidung der gegebenen Wirklichkeit (des Seins). 2) „Die Idee als Natur setzt das Denken als Sein in der Besonderheit der materiellen Realität"; d. h. etwa, das Ich begründet seine Erkenntniß und Wahrnehmung als objektiv wirklich und in der Besonderheit des Seins von sich unabhängig. 3) „Die Idee als Geist setzt das Sein als das Denkende und das Denkende als das Fürsichseiende in der Einzelheit der sich frei wissenden Subjektivität", d. h. etwa, das Ich erkennt sich als wirkliches, selbstständiges, freies, selbstbewußtes Individuum oder als Person. In diese Erklärung ist aber nicht der Pantheismus hineingelegt, den der Verfasser in dem Setzen des Seins als des Denkenden sehr klar ausspricht. (Der Verfasser will laut Vorrede, Einleitung genannt, S. XI. nach möglichster Deutlichkeit und sogar nach Schönheit, nach gutem Deutsch, anmuthender Klarheit und Versöhnung der Philosophie mit den sogenannten Fachwissenschaften gestrebt haben; man wird aber einräumen, daß schon nach den angeführten Paar Beispielen dieses Streben noch Manches zu wünschen übrig läßt.) Der Verfasser erklärt spekulativ als: die Nothwendigkeit der Begriffe logisch beweisend; die Idee ist oder wird System, indem sie die Unterschiede ihrer „Gestalten" zur Einheit vermittelt; das Abbild dieser zur Einheit vermittelten Idee ist dann Wissenschaft, und dieses Abbild ist seiner Tendenz nach absolut, als empirische Erscheinung relativ und nur approximativ. Viele unsrer Leser werden in diesen S. XVIII. in 15 Zeilen zusammengedrängten Sätzen, den Grundvesten des ganzen Systems, fast in jedem eine petitio principii finden, und Referent wüßte aus dem Werke selbst, dem Leser nicht zu antworten, wenn er fragte: was ist eigentlich die Idee und was sind ihre Gestalten? wo ist die Idee als Vernunft und wo als Geist? was ist die Idee der Natur? wie oder wodurch erscheint sie als solche und wird sie als wirkliche materiale und objektive Idee erwiesen? durch wel-

che Kennzeichen unterscheidet man sie in ihren Erscheinungen? warum erscheint die Philosophie oder Idee nur in den drei Gestalten? warum nicht auch als Verstand, Phantasie, Sinnlichkeit, Gefühl, Staatsraison, Forderung oder Bedürfniß der Zeit, der Gesellschaft, der Wissenschaft ꝛc.? was ist die Einheit, zu der die drei Gestalten der Idee vermittelt werden? sollen die Gestalten und Erscheinungen nur von einem und demselben Standpunkte gesehen und beobachtet werden und wo ist dieser? soll die Einheit nur in dem Subjekte oder auch in den Objekten begründet werden? soll sie nur dialektisch oder logisch oder auch rationell sein, nur als Entwickelung und Fortbewegung des Begriffs, oder auch empirisch aufgefaßt und begründet werden? ist sie eine absolute oder relative, eine ideale oder reale? wie finden und begründen sich die für Vernunft, Natur und Geist gemeinschaftlichen Kategorieen? was heißt das: die Unterschiede zur Einheit vermitteln? Unterschiede können entweder nur Verschiedenheiten begründen, oder Schöpfungen, wie die des Fürsten Pallagonia, oder wie sie der Dichter im Anfange des Briefes an die Pisonen entwickelt. Offenbar ist hier Einheit mit System verwechselt. — Indem nun diese Betrachtungsweise die Berechtigung gezeigt haben wird, den Standpunkt des Verfassers als höchst unklar und mangelhaft zu verlassen, dürfen wir dieses weitschichtige Gebäude nach dem Faden des Inhaltsverzeichnisses von unserm eigenem Standpunkte aus betrachten. Daß die Anlage dieses Systems nicht wenig labyrinthisch ist, erhellet aus der Voraussetzung von 143 verschiedenen Paragraphen dieses Buches in fünf sehr getrennten und in der Reihefolge versetzten Gruppen, wovon in der Einleitung S. XI. gesagt wird: „die man studiren muß, um das zu haben, was man von einer Einleitung wünscht.“ Außerdem werden in dem Vorhergehenden einzelne Werke von Kant, Schelling, Herbart, Bacon, Descartes, Spinoza, Aristoteles und Plato empfohlen, um sich mit der Philosophie propädeutisch bekannt zu machen, weil sie die wichtigsten Gedanken, auf die es ankommt, enthielten,

„ohne jene rhetorische hin und her reflektirende Verweitläufigung, mit welcher die Mittelmäßigkeiten ihrer sauren Pflicht, deutlich zu werden, ein Genüge zu thun streben.“ Hätte sich doch auch nur der Verfasser bemühet, zu den, es mit den Lesern „Gutmeinenden“ zu gehören, während fast jeder Paragraph zur Christenpflicht Veranlassung gibt, es mit dem Verfasser gut zu meinen, und in dem Dunkel der Worte Sinn und Verstand zu muthmaßen. — Wir werden daher dieses Dunkel im Allgemeinen respectiren, und uns zunächst nur über den Nutzen und Werth einer solchen Corformation und Conglomeration der Wissenschaften, wie die vorliegende, aussprechen, und dann in die Theile derselben einiger Massen näher eingehen, die dem Leserkreise dieser Blätter näher liegen.

Der Sprachgebrauch spricht allerdings auch von der Wissenschaft in der Einzahl in dem Sinne des Inbegriffs der Wissenschaft überhaupt. Es ist dann aber immer nur der Formalbegriff des wissenschaftlichen, d. h. quellen- und principienmäßigen Studiums oder Fortbildens gemeint. Wissenschaft ist im Allgemeinen ein Inbegriff von Erkenntnissen oder Lehren, die aus einer gemeinschaftlichen Quelle oder einem gemeinschaftlichen Gebiete, z. B. dem unmittelbaren Bewußtsein in uns, den literarischen Denkmälern, den Gesetzbüchern, der Erfahrung und Beobachtung der Natur überhaupt oder einzelner Seiten, Erscheinungen oder Wirkungsweisen derselben, abgeleitet und gesammelt werden. Auf streng wissenschaftlichem Wege, d. h. in Beziehung auf den Zweck, die einschlägigen Erkenntnisse und Lehren vollständig zu sammeln, kann daher kein anderer Zweck gültig sein, als die Wissenschaft selbst, das Schauen, θεωρεῖν. Materiell wird die Wissenschaft gefördert durch die Auffindung und Entdeckung neuer Thatsachen und Ergebnisse, formell durch die Ermittelung neuer Kategorieen und Verhältnisse, um das vorhandene Material nach Hauptgesichtspunkten, die sich nach oben hin gleich einem Stammbaum immer mehr nähern, zu schematisiren. Ein eigentlich wissenschaftlicher Zweck

kann demnach nur ein theoretischer sein, und jeder andere Zweck liefert nicht eine Wissenschaft, sondern eine Anweisung, z. B. zur Geometrie, oder eine Beschreibung, z. B. eine Flora oder Fauna germanica, die allerdings wissenschaftlich gehalten sein können. Da nun jede Wissenschaft ihren eigenen Zweck hat, der so verschieden ist wie die Wissenschaften selbst, so kann der Zweck kein wissenschaftliches Einheitsmittel sein. Zwar liegt eine Einheit darin, daß alle Wissenschaften von dem menschlichen Geiste aufgefaßt und bearbeitet werden, aber dies ist so wenig eine objektive Einheit, als z. B. die verschiedenen Städte und Länder, die ein Reisender gesehen und beobachtet hat, dadurch zu einer Einheit verbunden werden. Vielmehr begründet diese Auffassung durch den menschlichen Geist sehr häufig eine gänzliche Verschiedenheit derselben Wissenschaft, wie man bei der Philosophie und vorzugsweise bei der Theologie, namentlich der Exegese, und so auch bei der Geschichte, Medicin ꝛc. sieht. Es bleibt also für die Wissenschaften oder für die verschiedenen Zweige der menschlichen Erkenntniß kein anderes Einheitsmittel übrig, als insofern die Quellen derselben einerlei oder gleichartig sind. Wie verschieden können aber die Gegenstände sein, worauf unsere Anschauungen, Beobachtungen, Versuche, Inductionen ꝛc. sich richten, z. B. auf das Bewußtsein, auf Raum, Formen, Kräfte, Stände, Gesetze ꝛc. und wie verschieden wieder diese Anschauungen, z. B. der Formen als Raumfiguren, Naturkörper, Manufacte; der Kräfte als mechanischer, dynamischer, organischer ꝛc. Es ist allerdings in der Wissenschaft Einheit in der Mannigfaltigkeit zu erstreben, weil nur daraus das System erwächst; dies ist aber etwas Anderes als Vermittelung der Unterschiede, wie sie der Verfasser fordert; eine solche ist vielmehr nur z. B. etwa eine Gans zwischen Schwan und Ente, ein Puter zwischen Pfau und Henne, ein Rind zwischen Ochs und Kalb. — Wenn daher die Inbegriffe der menschlichen Erkenntnisse nach Form und Materie so verschieden sind, daß sie fast nichts mit einander gemein haben,

als die Geistes- und Sinnenkräfte des Forschers und Beobachters, die sie aber auch mit allen wahren und falschen Erkenntnissen überhaupt gemein haben, so ist der Inbegriff der Anfangs erwähnten Wissenschaft so wenig Wissenschaft schlechthin zu nennen, als man etwa einen Haufen Korn, Holz, Dünger, Bücher und Pulver, eine Ernte, oder einen Haufen Soldaten, Gänse, Ameisen, Puppen und Rüstungen einer Armee, oder eine Reihe von Bergen, Thürmen, Seen, Wäldern ꝛc. ein Gebirge oder eine Stadt nennen kann. Der Leser weiß im Allgemeinen, daß die Wissenschaft oder die Idee Vernunft, Natur und Geist ist, aber welche labyrinthische Gänge gehören dazu, um z. B. Hebel und Nebel, Isothermen und Pachydermen, Mammuth und Anmuth, Ritter und Gewitter, Pflicht und Schicht, Raum und Traum, Wind und Kind, Realität und Elastizität, Souveränetät und Elektrizität, Läsion und Cohäsion, Mechanismus und Mosaismus, Noetik und Poetik, Causal- und Lebensprozeß, quantitativen und religiösen Prozeß, Plastik der Erdoberfläche und des Bildhauers ꝛc. zu Einem Ganzen, zu Einem Systeme, wie es hier der Fall ist, zu verbinden! Werden die Verbindungsgänge nicht weit mehr kosten, als das Gebäude selbst, d. h. die Mittel weit mehr als der Zweck? Wird nicht der Formalismus dieser Wissenschaft weit mühsamer zu behaupten sein, als der Inhalt selbst? Diese Behandlungsweise ist bei dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft, d. h. des wissenschaftlichen Studiums, ein wahrer Anachronismus, und paßt mehr in die Zeit eines Plinius, Isidor von Sevilla und Vincenz von Beauvais, als in die unserige. Der ganze zweite und großentheils der dritte Theil (Philosophie der Natur und des Geistes) besteht seinem Wesen nach mehr aus Postulaten und Abstraktionen aus der Mechanik, Dynamik ꝛc., als aus selbstständigen wissenschaftlichen Resultaten, denn die hier compilirten Sätze sind fast nur die Ergebnisse ausgedehnter, langwieriger und schwieriger Untersuchungen, Beobachtungen und Versuche, und großentheils noch in dem Stadium der Hypo-

thek. Die Bearbeitung ist daher auch nicht eine Wissenschaft, sondern vielmehr nur eine allerdings oft sinn- und geistreiche Compilation, ein gelehrter Orbis pictus des menschlichen Wissens, eine Pökile der wissenschaftlichen Errungenschaften des menschlichen Geistes, ein Aristoteles redivivus im Lichte unserer Zeit, ein Organon Scientiarum im Hegel'schen Sinn und Stile zu nennen. — Um auf den Nutzen dieser Behandlungsweise zurückzukommen, so wenig es zweckmäßig sein möchte, eine Philosophenschule und Maschinenbauwerkstatt, allerlei Naturalien-Cabinette, Wirthshaus und Schule, Zucht- und Arbeitshaus, Gericht und Regierung, Kloster und Kaserne, Synagoge und Moschee und eine Akademie der Künste in demselben Gebäude und unter derselben Direction zu vereinigen, und dabei für alle Abtheilungen größtentheils dieselben Beamten zu verwenden, eben so wird es auch für die einzelnen Zwecke der vorbezeichneten Wissenschaften wenig förderlich sein, sie alle gleichsam in Ein Bagno zu zwängen und sie bezeichnet mit dem Stempel des Hauses oder Systems nicht zu ihrem Zwecke, sondern zu dem nicht der Philosophie, sondern nur einer bestimmten philosophischen Individualität oder Subjektivität fröhnen zu lassen. Die Wissenschaften bestehen aus Begriffen und leben von denselben und durch dieselben. Die Begriffe sind Wörter. Wie kann es aber ersprießlich und zweckmäßig sein für eine genaue Festhaltung derselben, sie gleichsam eine Reihe von Scenen aufführen zu lassen, bei denen sie so oft Gestalt, Kleidung und Attribute wechseln müssen, wie z. B., um nur ein einfaches Alphabet aufzuführen, bei den Begriffen von Aeußeres, Bewegung, Charakter, Ding, Energie, Funktion, Gestalt, Haltung, Individualität, Kraft, Licht, Materie, Natur, Objekt, Prozeß, Quantität, Recht, System, Typus, Ursache, Verbindung, Wirkung, Zweck, die doch fast bei jeder Wissenschaft wiederkehren, für die Zwecke derselben aber häufig neue Formationen und Modifikationen zu erleiden haben?

Es kann nicht die Absicht sein, durch dies Referat den

Inhalt des Werkes so vorzulegen, daß es dadurch gewisser Maßen ersetzt wird. Trotz der Versicherungen des Verfassers von seiner erstrebten möglichsten Deutlichkeit ꝛc. würde dies doch nicht geschehen können ohne einen den Umfang des Buches bedeutend überschreitenden Commentar. Von vorn herein kann man dieses Bedürfniß schon ermessen aus der Weitschichtigkeit des Inhalts bei der hier gegebenen Kürze. Demnächst ergibt es sich aus der Methode des Verfassers und seiner Schule, die Grundbegriffe Vernunft, Natur, Sein, Denken ꝛc. nicht zu definiren, sondern nur zu postuliren. Außerdem wird sich Gelegenheit geben, die Lehr- und Darstellungsweise des Verfassers aus unmittelbaren Beispielen zu ersehen. Indem nun auch der Verfasser in gutem Deutsch schreiben will, so beschränken wir uns darauf, einzelne Sätze auszuheben und daraus auch auf sein System Licht fallen zu lassen:

„Das Denken ist sich selber das Sein". „Das Denken sich auf sich selbst beziehend, setzt sich als Sein." „Das Denken hat also die Superiorität und Priorität über und vor dem Sein." „Dem Denken kommt das Sein zu, und es unterscheidet sich von selbst als Sein." „Das Sein ist an sich selbst der Begriff des Denkens." . . . . Es soll hier zwar nur vom reinen, nicht mit den Kategorien von Zeit und Raum gemischten Denken die Rede sein. Mit diesen bei ihm nur grammatisch etwas erweiterten Sätzen beginnt der Verfasser seine Grundlegung der Wissenschaft. Wo ist hier „anmuthende Klarheit"? Was soll man sich hier unter dem Sein denken? Ist ein Sein, was noch nicht geahnt und gedacht ist, nicht wirklich? Ist ein Sein ohne Zeit- und Raumbedingungen denkbar? ist es nicht das Messer ohne Klinge und Heft? Dies S. 3. Im Folgenden heißt es dann, dieses, daß das Denken den Unterschied zwischen sich und dem Sein aufhebe, sei der „Begriff" der Einheit des Denkens und Seins, also der Begriff der Einheit des Begriffs und seiner Realität. „Diese Einheit ist der Begriff der Idee", also substituendo, ist der Begriff des

Begriffs. Ferner heißt es ohne Weiteres, der Begriff als ideelle Existenz sei zwar von den Realgestalten der Idee, von der Natur und dem Geiste unterschieden und „erscheine“ gegen ihre Fülle und Mannigfaltigkeit als ein Abstraktum des subjektiven Denkens; als absolut durch sich bestimmt habe er aber gleiche Würde und Nothwendigkeit mit der Natur und dem Geiste. Hier hat der Begriff oder das Sein, dem so eben noch die äußersten Lebensbedürfnisse von Raum und Zeit versagt waren, schon die Fülle &c. der Natur und des Geistes zu Gebote. Und was soll man dabei denken: der Begriff oder das Denken ist von gleicher Nothwendigkeit und Würde mit der Natur und dem Geiste? und dabei: in sich selbst ist der Begriff absolut durch sich selbst bestimmt? — So könnte man noch bogenlang fortfahren, aber was nützt es, hier ferner zu streiten und zu rechten, wo nicht nur nicht einerlei Grundsätze, sondern nicht einmal gleichgeltende Begriffe zu Grunde liegen. Hier muß aller Streit eben so sehr wegfallen, wie zwischen zweien, die in ganz verschiedenen Sprachen reden. Gewiß werden auch schon die Leser begehrt und verlangt haben, sie mit weitern Phrasen und Deductionen dieser Art zu verschonen. Der Verfasser wird auch wohl nur schwerlich zu hoffen haben, daß die menschliche Intelligenz in dieser Art von Wissenschaft ihre Bedürfnisse befriedigt finden, und daher in einem einiger Maßen nennenswerthen Umfange sich dafür interessiren und organisiren wird, eben weil sie rationell nicht begründet und logisch nicht schreibet (wenn auch wohl unterscheidet), theoretisch nichts beweiset und praktisch nichts vermag, außer etwa die praktischen Erscheinungen zu registriren und in Kategorien zu bringen. Man sucht dies an den Resultaten der Hegel'schen Philosophie, die sich so gänzlich auf nichts reduziren, daß der Name des Urhebers derselben beinahe geächtet, und seine Lehre fast sprüchwörtlich geworden ist für Wetterfahnen- und Manteldreherei. Zu dieser Schule gehört auch der Verfasser, so sehr er sich auch stellenweise zu bemühen scheint, Hegel zu ignoriren. Es sind Hegels Sprache, Ter-

minologie, Methode, Beweisführung, Resultate, sein Dunkel, sein Selbstbewußtsein, sein Zirkel, seine Substitutionen, die man hier wiederfindet, wenn auch mit bescheidenerem Auftreten und größerer Herablassung und mit einiger Verschiebung der Kategorien und Modifikation der Begriffe. Indem in dieser Art von Philosophie fast niemals auf die Thatsache des Bewußtseins, auf die Vorgänge im Geiste, auf die Objektivität der Erkenntniß, auf die Realität an sich zurückgegangen wird, sondern alle Erkenntniß und Wirklichkeit nur als der Inhalt, die Fülle und das Eigenthum Eines Geistes oder Kopfes, oder des Geistes überhaupt dargelegt, zergliedert und nebst dem Fachwerke dieser Erkenntnisse vorgezeigt wird, der dann, wie sich von selbst versteht, der Geist des Meisters ist, so ergibt sich, daß innere Wahrheit und Nothwendigkeit in einer solchen Philosophie niemals an den Tag liegen kann, und sie ihre Stütze immer nur in der äußern Autorität ihres Urhebers haben kann, sofern dieser es versteht, sie so geltend zu machen, daß ein αὐτὸς ἔφα bei den Jüngern derselben zum Beweise genügt. Bei Hegel gelang dies früher, weil seine Philosophie beim Staate als officiös officiell accreditirt war. Ob es aber auch bei unserm Verfasser gelingen wird, möchten wir nicht versichern, und es thut uns leid, oder auch nicht leid, die Hoffnung (S. X.), daß das Publikum sich überzeugen werde, „daß es in diesem System nicht eine eilfertige Construktion, sondern ein reiflich erwogenes, nach allen Seiten lange vorbereitetes Werk empfängt, das vielleicht, so unvollkommen es sei, einiger Dauer fähig ist," als hinlängliche Bürgschaft nicht anerkennen zu können. — Die moderne Philosophie, zu der auch dieses System derselben gehört, ist die Naturphilosophie, d. h. der angewandte Idealismus, entstanden aus der Scheu vor unbequemem Realismus, unbequem theils in materialer Hinsicht, wegen mißliebiger oder unangenehmer Realitäten, oder auch Nicht-Realitäten, d. h. erwünschter, aber auf rationellem Wege nicht zu realisirender Idealitäten, theils in formaler Hinsicht, wegen des nicht selbstzuwählenden, son-

dern, um zu Realitäten zu kommen, vorgezeichneten, aber oft mühseligen, langwierigen, kostspieligen und häufig erfolglosen (vorzüglich als empirischen) Weges. Um diese unbequemen Resultate und Wege zu vermeiden, hat man den spekulativen (rationellen) und empirischen Weg verlassen und den dialektischen eingeschlagen, und auf diesem kann man, um bei den Realitäten vorbeizukommen, entweder nur auf dem skeptischen oder idealistischen Gebiete wandeln. Um aber dabei doch die theils unvermeidlichen, theils sich gewaltsam aufdrängenden Realitäten nicht zu ignoriren, oder um von der übrigen Welt nicht für Narren rc. gehalten zu werden, mußte man der Wirklichkeit gegenüber die pantheistische Anschauungsweise wählen, d. h. die Form des Idealismus, wornach man auch der Materie oder den Dingen außer uns Geist oder Idee beilegte, so daß sie gleichsam durch Denkäther (Emanationen) mit unserm Geiste in Rapport treten und demselben die Ideen von ihnen (sich) geben. Diese den Dingen immanente Idee ist es auch, die sie, die Menschen wie die übrigen Naturwesen, die Weltordnung, jedes nach seiner Art, zu bewirken bewegt, nöthigt oder zwingt, je nachdem, oder wie man will. Man sieht, welche schöne Grundlage für die Moral dies ist. Der Inbegriff dieses überall wirkenden Geistes, einschließlich des latenten Geistes in den außermenschlichen Naturwesen ist auch die Kraft und das Wesen der Gottheit, die persönlich wird in den Menschen. Man wird es nicht schwer finden, diese pantheistischen Lehren und Sätze so zu formuliren, daß sie mit ganz congruenten Stellen der h. Schrift belegt werden und somit einen sehr täuschenden Schein des Christenthums annehmen können. Dieser Pantheismus, der allerdings uralt ist und während des ganzen Verlaufs des Christenthums neben ihm herläuft und in dem Bereiche desselben oft zu Tage getreten ist, z. B. in den Gnostikern, Manichäern, Albigensern, Patarenern, Begharden, Antinomisten, Wiedertäufern rc., ist nun der Geist der modernen Philosophie und so auch des vorliegenden Systems, und er ist der Leisten, wonach diese

Systeme von vorn herein angelegt und zugerichtet werden; oder der Rumpf, dem jeder neue Philosoph dieser Art à la Caligula einen neuen Kopf aufsetzt, und zwar den seinigen. Der Weg der Untersuchung und Analyse ist hierbei ganz unbrauchbar und unmöglich; es soll nichts gesucht und gefunden, sondern alles nur vorgezeigt und klassifizirt werden. Es gibt daher hier auch keine Bürgschaft der Vollständigkeit, der Consequenz und der objektiven Realität. Wie sehr dieses Fragment theilweise auch auf die katholische Theologie eingewirkt und dadurch die nämlichen Mängel und Uebelstände erzeugt hat, ist schon in mehreren früheren Rezensionen in dieser Zeitschrift gezeigt. Praktische Folgen unerfreulicher Art haben sich, meinen wir, in diesen letzten Jahren von dieser Lehrart und Denkweise an den Orten, wo sie vorzugsweise herrschte und gepflegt wurde, hinreichend gezeigt; nicht insofern, als wenn diese Denk- und Anschauungsweise selbst und unmittelbar recht verbreitet und herrschend geworden wäre, denn das kann und wird sie nie werden, weil sie gar keine eigentliche Beweiskraft und Nöthigung mit sich führt, sondern nur Lockungen und Blendungen, die vor einer gegebenen ernstlichen Wirklichkeit nicht Stand halten, sondern weil sie das Wahrheitsvermögen des Menschen angreift und zerstört, indem sie demselben alle Kriterien entzieht, verwirrt oder vergiftet, aller Zuverlässigkeit der Erkenntniß Grund und Boden nimmt, und überhaupt die Vernunft blind macht und lahm legt und ihr alle Wirksamkeit und Thätigkeit unmöglich macht oder vereitelt.)

Es herrscht in dem Lehrgebäude der modernen Philosophie eine so mißbehagliche Schwüle und unheimliches Dunkel, daß man sich bei jeder gegebenen Veranlassung gern daraus entfernt. Weil sie aber auch noch immer sehr einflußreich ist und auch manche theologische Schulen darin angelegt sind, ist es immerhin von Nutzen, sie nach Plan und Inhalt einiger Maßen zu betrachten. Wenn es der Respekt gegen so viele hohe und angesehene Schulen und Katheder erlaubte, so möchte man die Symposion der Deipnosophisten

in diesem Gebäude mit einem Hexensabbat vergleichen, wo denen mit der Hexensalbe Bestrichenen ganz ordinäre Sachen als die feinsten Delicatessen vorkommen. So würden dann auch dem gewöhnlichen Leser die hier vorgesetzten Speisen beim näheren Versuche derselben zufolge der schon gemachten Probe, mit Ausnahme einiger anderswoher entlehnten Schaugerichte, etwa wie Knochenmehl oder Sand zwischen den Zähnen, wie Schuhleder und Gummi elasticum vorkommen, und wir werden sie deshalb auch nur schnell daran vorüberführen.

Der erste Theil, Vernunftlehre oder Dialektik genannt, enthält die Metaphysik, Logik und Ideologie. Die Metaphysik zerfällt in die Ontologie, Aetiologie und Teleologie, und gibt durchaus keine Realität, sondern nur Kategorien für Qualität, Quantität und Modalität, für Grund, Erscheinung und Wirklichkeit, für Zweck, Mittel und Ausführung. Die Qualitäten des Seins sind Sein (als Sein, Nichtsein und Werden), Dasein (als Qualität, d. i. als Realität, Reellität, Etwas und Anderes, Endlichkeit ꝛc. und Unendlichkeit), und Fürsichsein (mit den Unterabtheilungen: Eins, Viele Eins, Bewegung der Eins und der Vielen). So wird fortwährend zergliedert und abgetheilt, ohne daß man in sehr vielen Fällen den Unterabsatz als ein Glied des Absatzes erkennt oder den Zusammenhang dargethan findet; αὐτὸς ἔφα. In andern Fällen erscheint der Hauptbegriff zugleich als Unter- oder Unterunterbegriff, z. B. Qualität (des Seins) 1. Sein. 2. Dasein, a) Qualität, oder: das Wesen; A. Grund; I. Grund an sich; 1. Identität, 2. Unterschied, 3. Grund. Zu Grund gehören als Seiten, Formen, Arten, Wirkungen, Kräfte, Verhältnisse, Begriffe, Objekte oder sonst etwas (bald ist es bei den Unterabtheilungen das eine, bald das andere, und gewöhnlich nichts von allen diesen) Grund an sich, Existenz und Ding. Häufig findet man keinen andern Eintheilungsgrund, als etwa wie das car tel est nostre plaisir. Um einmal wieder eine Bestätigung beizubringen, daß sich mit dem Verfasser wegen Man-

gels gemeinsamer Begriffe nicht rechten lasse, führen wir nach ganz zufällig und willkührlicher Wahl, z. B. §. 105. an: „Als in seiner Existenz sich als Totalität aller seiner Bestimmungen auf sich selbst beziehend ist das Wesen das Ding und hat seine Unterschiede als seine Eigenschaften.“ Der Leser denke einmal hierüber nach, und wende dies z. B. auf den Menschen an, der doch auch ein Wesen und ein Ding ist, und erkläre das, er hat seine Unterschiede als seine Eigenschaften, et erit mihi magnus Apollo. Ganz unmittelbar darauf folgt: „III. Das Ding. §. 106. Das Wesen, der Grund der Existenz, ist selber grundlos. Um aber in die Existenz zu treten, macht es seine Unterschiede zu eben so vielen Voraussetzungen, deren jede, als selbst geworden, eine gegen die andere an sich gleichgültige Existenz ausmacht. Diese von ihm selbst vorausgesetzten Existenzen faßt das Wesen in sich zur Einheit zusammen ꝛc.“ Gewiß darf man hier wohl sagen: wer hier seinen Verstand nicht verliert, hat keinen zu verlieren. Das Wesen, um in die Existenz zu treten, macht vorher erst selbst Existenzen und faßt diese in sich, ehe es noch selbst existirt, zur Einheit zusammen! Lieber Leser, hier darfst du wohl sagen: mein Gott, ich danke dir, daß ich nicht bin, wie dieser da; denn hier hast du alle Ursache dazu. Aber auch der Verfasser pythonisirt nicht überall so; in der Vorrede spricht er ganz vernünftig, wie andere Menschenkinder, und so auch wohl in andern Schriften; nur wenn ihm etwas, wie jene vorhin angedeutete Salbung überkommt, fährt er in Regionen, wohin wir andere Menschenkinder ihm nicht zu folgen vermögen. — Das Lieblingswort dieser Philosophie und Werkzeug ihrer Escamotagen ist das vieldeutige, so schwer zu abstrahirende und so spät abstrahirte sich; z. B. „§. 118: Das Wesen an sich als das sich durch sich selbst auf sich beziehende Sein ist sich selbst gleich.“ Nichts ist auch mehr geeignet, als dieses ewige Reflektiren, Hin- und Her- und Zurückwerfen der Begriffe, den Blick des Geistes zu blenden und zu verwirren, daß er zuletzt zwischen Sein und Schein oder

Nichtsein nicht mehr unterscheiden kann. Vor 300 Jahren kannte unsere Sprache das Sich kaum, und viele Sprachen haben es entweder gar nicht oder kennen es nur als Reflexivum, nicht als Abstraktion, und hierdurch, so wie durch allerlei etymologische Abhängigkeiten und Beziehungen kann diese Philosophie den Zauberkreis der ihr eigenthümlichen deutschen Sprache nie verlassen, so daß ihre Wahrheit nicht in ihrer Gestalt, sondern nur in ihrem Gewande berührt, ähnlich einer alten Phryne, die sich auseinander nimmt, wenn sie zu Bette geht. Als die sich auf sich selbst gründende und beziehende, sich nur aus sich selbst entwickelnde und sich nur sich selbst (nicht als Wissenschaft, sondern nur als System) bezweckende Philosophie, könnte man sie die Sicher-Philosophie nennen mit Zugrundelegung und Vorbehalt der Analogie des lucus a non lucendo, die hier um so passender ist, da man hier wegen Uebermaß der Begriffe nichts begreift und nie zu einem vernünftigen und brauchbaren Begriff kommen kann.

Es ist reine Verzweiflung, daß wir hier alle Augenblicke abschweifen, und uns außerhalb des Systems ergeben, um nach Luft zu schnappen. Aber man muß sich ermannen, und seine Pflicht thun, die wir dem geehrten Leser gegenüber einmal übernommen haben. Also versuchsweise noch etwas weiter. Die Wirklichkeit, nach Grund und Erscheinung die dritte Hauptkategorie des Wesens, zerfällt in eine reale oder gemeine, formale und absolute; die formale ist die Möglichkeit, die absolute die Nothwendigkeit. Wir unsererseits glauben, daß, wenn eine Wirklichkeit real oder wirklich ist, sie auch nothwendig ist, zufolge des Grundes, durch den das Sein oder Wesen wirklich geworden ist. Gemeine Wirklichkeit soll bedeuten, welche jeder Erscheinung zukommt, also so viel als allgemeine, und diese soll zufällig sein, weil das Wesen an sich, wie es sich als diese Existenz gesetzt hat, sich auch wohl als eine andere hätte setzen können. Wieder etwas zum Stillstehen des Verstandes! Also der Esel, der doch eine gemeine Existenz oder ein solches

Wesen ist, hätte sich auch wohl als Pferd oder gar als Mensch setzen können! Und wie kann das Mögliche, das doch als solches gar keine Objektivität hat, wobei nichts concurrirt, was zur Setzung einer Wirklichkeit gehört, was nur ein bloßes subjektives Denkverhältniß ist, unter die Kategorie der Wirklichkeit gehören? Der Verfasser weiß hier zwar vielerlei zu sagen, was aber ebenfalls von der Art ist, daß er auf den Verstand, der sich davon einnehmen läßt, narkotisch wirkt und ihn in seinen Funktionen lähmt. Nur ein Mithridat, der alle Gifte durchprobirt und das eine durch das andere paralysirt, kann dabei ein solches krüppelhaftes (Geistes-) Leben behalten. — Unter Nothwendigkeit gruppirt der Verfasser die Substantialität, Causalität und Reciprocität. Man sieht nicht, warum dies alles nur die absolute Wirklichkeit haben soll, während es doch auch absolute Wirklichkeiten ohne Substantialität gibt, z. B. die Vernunft, das Talent eines Menschen, oder überhaupt eine zum Wesen eines Dinges nothwendige Eigenschaft. Der Substanz wird in dem §. 150. über die Substantialität schlechtweg nur so erwähnt, als liege der Begriff auf platter Hand. Wie verworren und verwirrend das sonst so einfache Verhältniß der Causalität behandelt ist, ergibt sich aus der Zahl der 12 Paragraphen über dasselbe. Wie lange müßte nicht wohl jeder Andere rathen und würfeln, bis er diese 3 hier genannten Begriffe als Kategorien der Nothwendigkeit getroffen, oder gefunden hätte, daß sie dieser subordinirt sind? Es ist aber nicht irgend der Mühe werth, etwas von dieser Spreu in diesem ganzen ersten Theile ferner zu sichten, denn es sind durchaus nur leere Hülsen ohne Kern und Korn. Alle hier so buccinatorisch und mit so viel Emphase abgehandelten Kategorien von Sein, Qualität, Wesen, Grund, Erscheinung, Wirklichkeit, Zweck, Begriff, Urtheil, Schluß ꝛc. haben vor der Vernunft an und für sich nicht mehr Werth und Bedeutung, wie etwa die von Kiste, Beutel, Sack, Loch, Ecke ꝛc. Jene Wörter sind durch den Sprach- und Denkgebrauch von weiterer und allgemeinerer

Bedeutung, so daß sie diese darunter mißbegreifen kann, während in andern Sprachen oder in andern Denk- und Ausdrucksformen, z. B. in der Poesie und den Künsten, wieder andere concrete Ausdrücke das Allgemeine, Abstrakte, Geistige repräsentiren. — Welche eigenthümliche Denkform ist es nicht auch, daß die Idee, die Vorstellung, nach dem Begriff, der vollendeten Erkenntniß, folgt, und wie willkührlich und aller Nothwendigkeit oder Ueberzeuglichkeit bar erscheinen (unter Schluß oder Syllogistik) die Eintheilungen oder Benennungen: Schluß der Empirie oder der Einheit, der Induktion oder der Vielheit, der Analogie oder der Allheit; so wie, daß zur Idee: Prinzip, Methode und System gehören, und wie befremdlich, daß in der Lehre von der Vernunft zu der Idee bei dem System unter der Wirklichkeit desselben als Unterabtheilungen das Chaos und das Lokalsystem, die Oscillation und die Compensation, die Einzigkeit und die Centralisation gehören. Wer vermag sich den Faden zu denken, der das Chaos, die Oscillation und die Einzigkeit zu einem Ganzen verbindet? Wegen der früher mehrgedachten Allonoesis des Verfassers kann man dergleichen nur anzeigen, nicht bestreiten.

Bei dem zweiten Theile, der Philosophie der Natur (mit einem Worte Physik genannt) ist der Verfasser allerdings genießbarer, indem er hier, wo es sich meistens um augenfällige Dinge handelt, die Andere, und viel mehr als der Verfasser selbst, ex officio professo zu brachten und zu beurtheilen haben, viel mehr bei der Stange bleiben und seiner Phantasie oder doch Denkvermögen den Zügel halten muß. Diese Phantasie-Behandlung äußert sich insbesondere auch dadurch, daß dieses gesammte System durchaus nur dreitheilerisch gehalten ist. Es ist kein A., I oder 1. ohne B. und C. II. und III., 2. und 3., aber nie erscheint D., IV. oder 4. Auch die ferneren Unterabtheilungen a., α. ꝛc. sind bis auf ein Paar Ausnahmen, wo ein c. nicht zu ermöglichen war, trichotomisch. Der Verfasser „wünscht" zwar S. 620., ganz am Ende in einigen Noten zum Werke, daß

die Eintheilungen als „natürliche“ befunden werden mögen, die eben deswegen dann auch dreitheilige sein müssen, denn die Trichotomie sei die Nothwendigkeit der Dinge selber, wie alle Philosophen, die mit der Methode sich beschäftiget hätten, wohl erkännten, Kant habe zwar tetradisch und dichotomisch eingetheilt, aber die Trias arbeite sich immer hervor ꝛc. Betrachtet nun aber der Leser das trichotomische System, so wird es ihm fast überall als willkührlich vorkommen, und fast nirgendwo ein Eintheilungsgrund zu Tage und selten zu Grunde liegen. Wer sieht z. B. die Nothwendigkeit oder Gegründetheit der Eintheilung der Natur in Materie, Kraft und Leben? ist das Leben nicht auch eine Kraft oder Kraftäußerung? der Materie oder Mechanik in Formal-, Real- und absoluten Mechanismus? des ersteren in Raum, Zeit, Ort? des zweiten in Aether und Atom, Masse und Stoß, Leere und Fall? des dritten in Gestalt der kosmischen Individuums, Bahngestalt, Gestalt der Bewegung? und so durchgehends. Alle Zahl kann nur ein Resultat a posteriori sein, und es ist eine Caprice, ein Idiotismus, eine Manie, sie von vorn herein festzustellen und alles unter dieselbe zu zwingen. Betrachten wir z. B., um beim Nächsten stehen zu bleiben, den Mikrokosmus, den Menschen, und zwar nur den sinnlichen, augenfälligen Theil, wie wenig Dreiheit ist in demselben, und viel mehr Einheit, Zweiheit, Fünfheit? Eine Dreiheit ist gemeiniglich sehr wohlfeil zu haben, denn die Dinge haben mehrentheils Anfang (oben diesseits), Mitte (Verlauf), Ende; Länge, Breite, Höhe; Maß, Zahl, Gewicht; aber oft ist hier das dritte Glied nur ein Grau, eine Strohpuppe zum Ausfüllen, ein unfruchtbares Maulthier, oder wie der Schweif der dritte Flügel, der Stock das dritte Bein, die Brille das dritte Auge ist, oder wie ein in drei Enden losgetrennter Strick, oder ein zweimal eingerissenes Blatt Papier; z. B. wo die beiden andern Glieder Analoga von Inneres und Aeußeres, Ideal und Real, Form und Materie, Objekt und Subjekt sind. — Der Inhalt der Naturlehre enthält nun zwar viel

Interessantes, aber, insofern es Inhalt der Philosophie sein soll, Stutziges und Curioses, z. B. grad- und krummlinigte Figuren, Axendrehung, Chemie, Polarzone, Wind, Meer, Gewitter, Erz, Salz, landschaftliches Profil, Ost- und Westhemisphäre, Weich-, Glieder- und Knochenthiere, zu welchen einzelnen zu jedem ein oder mehrere Paragraphen gehören. Es ist nun aber, wie gesagt, die ganze Naturlehre von vorn herein verzerrt, verkümmert, verleidet durch die Trichotomie, und obwohl diese sonst, z. B. bei den alten Philosophen und Gnomikern, vorzugsweise ein mnemonisches Moment hatte, so kommt dieses doch hier aus Mangel an Gesichtspunkten der Eintheilung nicht zu Nutze. Der Magnetismus, die Elektrizität und Chemie sind z. B. unter Polarität eingereihet, und diese ist das Mittelglied zwischen mechanischer Individualisirung und meteorologischem Prozeß. Daß übrigens auch hier Phöbus sehr vorwaltet, wiewohl nach unserer Meinung nicht jener lichtspendende, versteht sich von selbst. — Mit Hülfe und Vorbehalt zweckmäßiger Reticenzen und Postulate, so wie des kraft der, wenn auch oft haarspaltenden, Trichotomie facultativen und auctoritativen Dogmatismus der naturphilosophischen Spekulation und Divination ist übrigens nichts leichter, als eine solche Behandlung der Naturwissenschaft, wovon wir uns hier z. B. eine kleine Probe von eigener Erfindung zu Nutz und Frommen der Wissenschaft zu geben erlauben. — Als reales quantitatives Fürsichsein ist auch die Erde Totalität der Idee als Vernunft, Natur und Geist, und zwar als Vernunft durch die Reaction von 1. Licht, 2. Schwere, 3. Wärme; als Natur durch die Potenzen 1. Wasser, 2. Erde, 3. Luft; und als Geist durch die Prozesse 1. des Magnetismus, 2. Electricismus, 3. Chemismus, wobei dann durch vorwiegende Relation der Vernunft in 1., der Natur in 2., des Geistes in 3. die Unterschiede dieser Prinzipe oder Ideen sich zur Einen Erdkugel vermitteln. Eben so kann auch nur diese Total-Idee im Sonnensystem zur Erscheinung kommen, als welches aus neun kosmischen Individuen bestehend seine Un-

terschiede in einem gemeinsamen Central-Individuum als Focus vermittelt. Es sind demnach die drei diesem Lichtquell zunächst stehenden Planeten, die Vernunftkörper, mit vorzugsweiser Qualität und spezifischer Modalität der Vernunft auf dem Merkur, der Natur auf der Venus, des Geistes auf der Erde; die drei folgenden Planeten sind die der Natur an sich, die dann durch die drei Hauptideen wiederum in derselben Reihenfolge individualisirt werden; der Mars als Natur mit Vernunftseele gab daher die Kepler'schen Gesetze: der mittlere Planet ist der der Natur κατ' ἐξοχήν, die sich hier demnach vorzugsweise reflektirt und individualisirt; daher zerfällt er als der mittelste von allen und als Mikrokosmus des Sonnensystems in neun Individuen, deren ätiologische Substantialität durch analoge Modalitäten, wie die der neun Faktoren des Erdkörpers dianoetisch zu bestimmen ist (da nach Einigen jetzt zwölf sind, so sind die drei übrigen die Ausgleichungen ihrer Unterschiede; insofern sich aber ihr Fürsichsein weiter qualifizirt, werden ihrer 27 oder 81 sein). Die drei letzten Planeten sind die Ideal-Repräsentanten des Geistes, und verfolgen daher in weiten Distanzen ihre einsame Bahn; dieses ihr pneumatisches Moment entwickelt in ihnen selbst Licht und Wärme, so daß sie des Centrallichts nur bedürfen, um auf die übrigen geistig zu reflektiren und die Idee in ihrer Totalität zum Bewußtsein zu bringen. Als geistige, d. h. Sein und Denken in der Reciprocität der Idee setzende, haben daher diese drei letzten sämmtlich, so wie die Erde und der Jupiter, als die vorwiegend geistigen der übrigen Ordnungen, auch Monde, und zwar nach der trichotomischen Reihe 1, 4, 7, 10, 13, und demnach desto mehr, je weiter sie von dem Centrallichte entfernt sind, d. h. je geistiger und selbstständiger sie sind, die als Abbilder, Produkte und Differenzen ihrer Geistigkeit zu bestimmen sind. — Der Raum erlaubt nicht, sich in weiteren und spezielleren Ausführungen zu ergehen.

Beim dritten Theile, der Philosophie des Geistes, wird das Labyrinth des Systems und demnach der Werth des

Inhaltes zu beurtheilen sein, wenn wir nur die Eintheilung und Gliederung in ihrer Willkührlichkeit einiger Maßen vorlegen. Der Geist zerfällt unter Individualität in den subjektiven (Psychologie), und dieser in den Naturgeist (worunter z. B. Nationalität, Pubertät, Alter, Schlaf, Empfinden und Selbstgefühl gehören), Traumgeist (mit Träumen, Selbstbesinnung und Gewohnheit) und Natursymbolik des Geistes; unter Subjektivität in Bewußtsein, Selbstbewußtsein und vernünftiges Selbstbewußtsein; unter Persönlichkeit in den theoretischen (Anschauen, Vorstellen, Denken), praktischen (praktisches Gefühl, dessen Besonderung, d. i. Begierde, Neigung, Leidenschaft und Glückseligkeit) und freien Geist. Der objektive Geist (Ethik) zerfällt in das Gute (Wille als Gesetz, Willkür, Freiheit), die Moralität (mit Pflicht, worunter Handlung, Pflicht und Pflichtkollision, Tugend, worunter das System der Tugenden, Ascese und Charakter, und Gewissen) und die Sittlichkeit (neben Moralität), welche zerfällt in das singuläre Recht (Recht an sich, Unrecht, Strafe), das particuläre Recht (Familie, Gemeinde, worunter Bedürfniß, Arbeit, Gesetz, Gericht, das Wohl und Polizei, und der Staat), das universelle Recht und die Weltgeschichte (Nationalstaat der passiven Völker oder Patriarchal-, Kasten- und Klosterstaat, der activen Völker oder Krieger-, priesterlicher, Agricultur- und Gewerb- und Handelsstaat, und der der freien, d. i. ästhetischen, praktischen und ritterlichen, Individualität; den theokratischen und Humanitätsstaat). Der An- und Ueberblick dieser Gruppirung macht es wohl schon überflüssig, Begriffe vorzulegen und zu erläutern, wenn dies auch sonst thunlich wäre. Pflicht ist z. B. die Beziehung der Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Willens auf einen bestimmten Inhalt. Anderswo heißt es, der Wille wird zur Pflicht, die Willkür zur Tugend, die Freiheit zum Gewissen. Dieses wird definirt als die freie Selbstvergleichung des Einzelnen zwischen dem Begriff des Guten, wie es sein kategorischer Imperativ ist (Deus ex machina!) und zwischen seiner empirischen Wirklichkeit. Sapienti vel sanae menti sat.

Die dritte Abtheilung des dritten Theils heißt: „der absolute Geist: Theologie". Das System derselben ist 1. das Schöne und die Kunst. A. das Schöne: I. das Schöne an sich, II. das Häßliche, III das Komische; B. die Kunst: I. das Ideal, II. der Styl, III. das Kunstwerk; C. das System der Künste: I. Plastik, II. Musik, III. Poesie. — 2. das Heilige und die Religion: A. der religiöse Prozeß: I. der subjektive Prozeß, II. der objektive Prozeß, III. der absolute Prozeß; B. die religiöse Phänomenologie; C. das System der Religionen. — 3. Abschnitt: das Wahre und die Wissenschaft. — Aus diesem bloßen Systeme lernt man: das Häßliche und Komische gehört zur Theologie; Bildhauer, Architekten, Musikanten rc. sind Theologen; das Heilige und die Religion besteht aus Prozessen und Phänomenen; die Spitze der Theologie ist das Wahre und die Wissenschaft. In welchem Fache soll man in dem hier vollständig aufgeführten System den Thros oder den absoluten Geist suchen? — Die Aesthetik, die doch nur ein Produkt von Phantasie-Anschauungen ist, von der Vernunft nur nach Zweck und Mitteln geordnet, ist hier als Theil des, wie der Verfasser selbst sagt, wichtigsten Theils der Philosophie aufgeführt, so daß also das Gebiet derselben gar keine Grenzen hat. Unter der Plastik gehen die Architektur, Sculptur und Malerei mit den drei Zahlen davon, deshalb muß die Musik ohne Zahl ausgehen. Man sieht (oben im System), wie der Verfasser hier von sich selbst abweicht. — „Die Religion befreit den Geist von der Geschichte, die er sich durch seine Thaten erzeugt, und erhebt ihn zur absoluten Versöhnung durch die Selbstgewißheit seiner substanziellen Einheit mit dem absoluten Wesen, mit dem Geist des Universums, mit Gott." (Dies erklärt sich wohl am Besten aus den Hegelschen Phrasen: das Endliche in seiner festen Bestimmtheit und bestimmten Besonderheit (Geschichte) ist das Böse, und dieses Endliche, Besondere, hört auf in der Absolutheit; und das Böse ist nichts anderes, als das Insichgehen des natürlichen Daseins des Geistes. Noch bestimmter lehrt Blasche

[Das Böse im Einklange mit der Weltordnung. Leipz. 1827.]: Gott ist die Einheit der Gegensätze in der Welt, nach Hegel's: das Gute und das Böse sind die sich ergebenden bestimmten Unterschiede des Gedankens.) — „Durch die Beziehung des Menschen auf einen persönlichen Gott wird das Sittliche zum Heiligen verklärt." Was ist aber heilig? — Die unter 2. A. vorerwähnten drei religiösen Prozesse sind die Entzweiung und Versöhnung mit Gott, das Gebet (der religiöse Pathos) und der Cultus; die Phänomene B.: Magismus (bei den Heiden und Katholiken), Naturreligion (Fetischismus ꝛc.), Personifikationen, Anthropomorphismus, Kunstreligion, Entsinnlichung. — C. System: „die Religion ist daher die Religion der absoluten 1) Substantialität (ethische), 2) Subjektivität (monotheistische), 3) Geistigkeit (christliche):" . . . sie beruhen auf den Urtheilen: 1) der Mensch ist Gott; 2) Gott ist Gott; 3) Gott ist Mensch (christliche) . . . . „Weil Gott seinem Wesen nach Mensch ist, so wird er es auch und manifestirt sich dadurch als Geist." — Die Menschwerdung Gottes sei daher für alle Religionen das Centrum ihrer Gestaltung, sie hätten daher alle eine Tendenz zum Christenthum . . . . die concrete Theonthropologie sei die Wahrheit aller Religion. Man mißverstehe dies nicht in einem christlichen Sinn: der Verfasser nimmt von den Thatsachen des Christenthums durchaus keine Notiz, sondern nur von der christlichen Vorstellung der Menschwerdung Gottes. (Deutlicher spricht sich hierüber Hegel in seiner Philosophie der Religion in folgenden Hauptsätzen aus: der Mensch als endlich ist böse, die Menschwerdung ist ein Eingehen in das Böse; die Erlösung ist ein Zurückführen des Menschen aus seinem Unterschied mit Gott in seinen Nichtunterschied; dadurch wird Gott absoluter Geist.) — „Der Glaube der Religion ist schon die absolute Gewißheit der absoluten Wahrheit", aber noch in Formbestimmtheit, d. i. Sphäre der Phantasie; indem sie aus dieser in die des Begriffs übergehe, werde sie zur Wissenschaft; diese werde zur Kritik der positiven Re-

ligion und zur ideellen Reconstruction des Universums. — Im III. Abschnitt: das Wahre und die Wissenschaft, heißt es: in der Religion befreie sich der Geist von aller Aeußerlichkeit und Endlichkeit seiner Geschichte und von dem sinnlichen Element (concentrire sich also rein auf sich selbst). Aber die ganze Religion beruhe auf einer Voraussetzung, nämlich, daß Gott sei, einerlei ob der Mensch zu einer Puppe, zur Sonne, zu einem Thier ꝛc. bete, immer setze er dabei die Gottheit als im Sein, Wissen und Wollen, als absolut voraus!!! (Daher kann man sich wie Caligula auch selbst einen Tempel bauen und sich als Gott darin aufstellen; ein solcher Tempel ist dann auch nicht gottlos, und nichts hindert, die Gottheit desselben als mindestens eben so absolut im Sein, Wissen und Wollen vorauszusetzen, als einen Apis oder Orang-Outang.) Es frage sich also: existirt der Geist als ein absoluter, d. h. existirt Gott oder eine Gottheit? „Dies Problem der spekulativen Theogonie" (Gottwerdung) „den Beweis für das Dasein Gottes zu behandeln, ist die höchste Aufgabe der Philosophie und sie" (die Aufgabe oder die Philosophie?) „ist eben darum auch Theologie im erhabensten Sinn." Diese Lösung könne aber nicht aphoristisch gelingen, . . . es erhelle vielmehr, daß die Idee in der Entwicklung der Totalität ihrer Momente (ohne Zweifel Vernunft, Natur, Geist) allein die würdige Lösung jenes Problems anbahnen (NB.) könne, auf dessen (des Problems) Schaale gewogen alles menschliche Wissen erst recht gewogen werde. Die systematische Darstellung der Philosophie sei der Versuch, die eigene (d. h. des Verfassers) Organisation der Idee (welche sind die Organe der Idee?) so darzulegen, daß sie (die Organisation oder Idee?) als die in sich fortschreitende und sich selbst fortgestaltende erscheine; das Wissen schaue und gehe deshalb hier in sich zurück. Die gefundenen Haupturtheile seien: die Vernunft ist das Absolute; die Natur ist das Absolute; der Geist ist das Absolute. Ursprünglich ist die Vernunft das Absolute; als logisches Abstractum konnte sie aber diese

Würde nicht behaupten oder repräsentiren; und da sie in der Natur zur objektiven Existenz gelangte, ging diese Würde auf die Natur über; diese litt aber an den Schranken des Raums, der Zeit und der Materie, und indem deren Aeußerlichkeit sich im Geist aufhob, wurde dieser das Absolute. Aber es waren drei Geister: der subjektive, objektive und absolute; welcher ist nun das Absolute? der subjektive kann es nicht sein, weil er von der Natur abhängig ist; der objektive nicht, weil er das Individuum im Strom der Gattung untertaucht. Dann ist wohl die Gattung das Absolute? auch nicht, weil sie eine Geschichte hat. „Die Geschichte hebt sich in der Geschichte durch den Cultus des Schönen, Heiligen und Wahren auf", und dieser erhebe den Geist über die Unruhe des Werdens und Thuns in die Sphäre des Ewigen (was und wo ist diese?) „und gerade hier ist es, wo das Universum sich als das gottbeseelte manifestirt, i n d e m (sic!) das Urtheil sich schließlich als apodiktisches so gestaltet: der absolute Geist, der sich als absoluten weiß, ist Gott." Dann folgt ohne Weiteres als besondere Zeile: „Gott ist der absolute Geist." Ist diese Volte logisch erlaubt und bündig? ist Gott auch der absolute Geist, der sich als absoluten weiß? Ist das Absolute und der absolute Geist identisch? (Auch die drei vorhin gefundenen Haupturtheile kommen hier erst als Resultate zum Vorschein.) Nach: Gott ist der absolute Geist, folgt unmittelbar, der Mensch könne auch nicht auf dem Standpunkte der Gattung sich das Prädikat des absoluten Geistes geben, denn in der politischen Freiheit, in der Produktion des Schönen, in der Kunst, Religion, Wissenschaft sei er unendlich bedingt und abhängig. (Der Verfasser scheint hier statt Standpunkt der Gattung haben sagen wollen: Standpunkt als Individuum.) Dem erscheinenden Geiste komme wohl die Absolutheit zu, weil er Geist sei; der absolute Geist schlechthin sei aber nur Gott als das absolute persönliche Wesen, welches durch d i e s e (welche? die dem erscheinenden Geiste zukommende?) Absolutheit als die Ein-

zigkeit seiner unerschaffenen, ungewordenen, ewig sich gleichen, das All raum- und zeitlos durchathmenden Individualität allen endlichen, gewordenen, geschichtlichen (wozu auch Christus gehört) und beschränkt individuellen Geistern ungleich ist.

Dies ist im Wesentlichen die ganze Theologie und Gottesbeweis des Verfassers, de quo sublatum nihil est alibive locatum, und der nur ein wenig abgekürzt ist. Wo hat man wohl je einen so willkührlich erfundenen und so wenig motivirten Gott gefunden? Niemand sieht, wozu oder warum er da ist, was er kann oder thut, wie er beschaffen ist, ob er ein gutes oder böses Wesen ist, was für ein Verhältniß er zu der Welt und zum Menschen hat, warum er persönlich ist, worin oder wodurch sich seine Persönlichkeit zeigt. Es wird hier überhaupt nirgends der Begriff Gottes abgeleitet und gebildet oder ein Bedürfniß dazu gefühlt und an den Tag gelegt, außer etwa insoweit: weil die Vernunft nicht absolut ist wegen Abstraktheit, die Natur nicht wegen Aeußerlichkeit, der Geist nicht wegen Abhängigkeit und Geschichtlichkeit, und doch das philosophische Fach Absolutheit nicht leer bleiben darf, sondern ausgefüllt werden muß, so müssen wir einen absoluten Geist postuliren, und diesen wollen wir Gott nennen, und der soll dann durch diese (S. 593 gesperrt gedruckt, verstehe wissenschaftliche, philosophisch-kategorische) Absolutheit allen endlichen rc. Wesen (nicht voranstehen, sondern nur) ungleich sein! ja wohl ungleich, nämlich weit tiefer stehen, als diese, weil er keine Nothwendigkeit, keinen Grund der Existenz hat, zu nichts nutze ist und zu nichts dient oder zu gebrauchen ist! Denn wozu bedarf es eines absoluten Geistes oder Gottes, wenn die Vernunft, Natur und Geist auch ohne Absolutheit bestehen können, zumal da, wenn diese irgendwozu nöthig ist, dem erscheinenden Geiste ohnehin zukommt oder zu Theile wird, weil er Geist ist. Wenn Vernunft, Natur und Geist bedingt sind, so ist hier gewiß nicht der Grund ihrer Bedingtheit in Gott gelegt, sondern in sie selbst, so daß sie eben dadurch, wie auch eingeräumt ist, doch absolut sind, oder doch als nur

von dem Geiste, der sich als absolut erkennt, abhängig erscheinen, und der sich durch den Cultus des Schönen, Heiligen und Wahren (das in dem Geiste selbst liegt, also durch den Cultus und die Cultur seiner selbst) von aller Geschichte, d. i. allem Gewordensein, aller Endlichkeit und Beschränkung, emancipiren und über die Unruhe (und Selbstbeunruhigung) des Werdens und Thuns in die Sphäre des Ewigen erheben kann, wo sich das All (in ihm, dem Geiste) als das gottbeseelte manifestirt, indem er befreiet von der Beschränkung der Geschichte und der Unruhe des Werdens und über die Inconsequenz des Thuns schließlich das Urtheil als apodiktisches fällt: der absolute Geist, der sich selbst als absolut weiß, ist Gott. — Was übrigens absolut oder Absolutheit ist, wird hier eben so wenig erklärt, als fast alle andere Begriffe, aus denen diese Philosophie construirt ist, vermuthlich, weil es für den absoluten Geist überflüssig ist. Wie schon in Beziehung auf die vielen hier herbeigezogenen Disziplinen angedeutet ist, herrscht hier ein wahres Schattenspiel von Begriffen; aber eben, weil sie sich so oft modifiziren und verändern, ist auch eine feste Ableitung, Begründung und Anwendung derselben durchaus unthunlich.

Der Verfasser schließt sein Werk und System mit der Andeutung, hier sei der organische Ort, wo die Geschichte der Philosophie sich entwickeln könne, d. i. die selbstbewußte Erinnerung des Menschengeistes an alle die Kämpfe und Anstrengungen, sich des Inhalts der absoluten Wahrheit auch in absoluter Form gewiß zu werden, von der er anderswo sagt, daß sie ihres Umfanges wegen hier nicht hinzugefügt werden könne, und daß er sie schreiben werde. Aus diesen Kämpfen ꝛc. werde sich dann als Resultat der Standpunkt ergeben, auf welchem das relativ letzte System stehe, „das relativ letzte, weil immerfort der in sich unendliche (NB.) rastlos thätige Geist neue Philosophieen und neue Systeme hervorbringen wird, denn nur im Hervorbringen vermag seine göttliche Natur sich genugzuthun." Man lernt hieraus: 1) der neue Philosophieen schaffende, also menschliche Geist, ist in

sich (d. h. wohl nicht relativ, z. B. als Gattungsbegriff) unendlich; 2) die Philosophieen und Systeme sind nur ephemere Produkte der Zeit, wie die Blätter im Frühjahre oder die Blattläuse im Sommer, also keineswegs eine Sache des Bedürfnisses; man sieht, welchen Respekt der Verfasser vor der Philosophie und so gar kein Gefühl von ihrer Nothwendigkeit hat; sie ist ihm nur ein Dominospiel mit Begriffen, ein neues Exerzier-Reglement, eine Kaufmannsladen-Anordnung, eine wandernde Jahrmarktskünstler-Gesellschaft, eine Nomadenwirthschaft. 3) Die verschiedenen Philosophieen und Systeme werden, wie auch von den bisherigen der Verfasser zeugt, sich einander widersprechen; also nur im Hervorbringen von Widersprüchen vermag seine, d. h. des vorbezeichneten Geistes, göttliche Natur sich genugzuthun.

Noch ist kurz eines Anhanges von 24 Seiten Erläuterungen zu erwähnen, in dem der Verfasser seine sehr zahl- und umfangreichen Schriften und Aufsätze als Belege oder Ortsbestimmungen für und in sein System nachweiset. Sie sind so zahlreich und mannigfaltig, daß dadurch schon ein sinnliches Vorurtheil gegen die Tiefe und Gründlichkeit der Arbeiten des Verfassers entsteht. — Der Verfasser nennt hier zuvörderst diese Vorlage einen Codex der Gesetze der Vernunft, der Natur und des Geistes, erwähnt der Unruhen seiner Ministerial-Verwaltung 1848 und 1849 zu Berlin, aus denen er sich in seine „Faustische" Einsiedelei zurückgesehnt und gerettet habe. — Dies Werk entstand, weil Hegels Encyklopädie dem Verfasser nicht mehr genügte. „Als eine Probe der Klarheit würde ich die Uebersetzung dieses Buches in andere Sprachen ansehen." Der Verfasser denkt „hierbei zunächst an die Engländer und Franzosen, die in diesem Buche die wichtigsten Resultate der deutschen Wissenschaft zusammengedrängt finden würden." Erinnert man sich aber an den Spott, mit dem die deutsche Naturphilosophie schon seit 50 Jahren von den Engländern und Franzosen aufgenommen und exemplifizirt wird, so darf man dem Verfasser keine allzuschmeichelhaften Hoffnungen machen. Wie

sollte man auch erwarten können, daß dies System ohne allen praktischen Zweck bei den Engländern, und ohne alle klaren Begriffe bei den Franzosen Anklang finde. „Ich habe Unglück im Uebersetztwerden." Sehr wahr, denn wenn schon Recensent als Sprachgenosse hier so oft im Finstern tappt, wie viel mehr wird dies nicht in Uebersetzungen der Fall sein. Der Verfasser meint jenes übrigens davon, daß man nicht sein Bestes, oder wovon er es gewünscht hätte, übersetzt habe.

Den Beweis für das Dasein Gottes nennt der Verfasser fortwährend ein Problem, und insinuirt, daß es dies immer für die Philosophie bleiben würde. S. 617. Daselbst erfährt man auch, daß es der Definitionen des Absoluten eine ganze Reihe gibt, und diese sind in dem ganzen Systeme enthalten, so daß mit der einfachsten und inhaltlosesten angefangen, und mit der reichsten geschlossen wird. Die Stufenfolge dieser Definitionen ist: das Sein, das Denken, die Idee; die Materie, die Kraft, das Leben; der Mensch, die Geschichte, der absolute Geist. Dabei wird dann ein neuer Gottesbeweis versucht oder formirt. „Die Beschränktheit der dem letzten Urtheil" (der absolute Geist) „vorangehenden Definitionen hebt sich von selbst auf." Warum oder wie von selbst? Die acht ersten Definitionen seien zwar vollkommen wahr, seien aber nicht die ganze Wahrheit, deshalb gingen sie in ein höheres Urtheil über, das in seiner Wahrheit die ihrige mitenthält (z. B. das Denken in die Idee, die Idee in die Materie . . . . . das Leben in den Menschen ꝛc.), Nach „mitenthält" folgt unmittelbar: „Die Hauptsache in Betreff des Beweises der Existenz Gottes ist die Umkehrung im Verhältniß von Subjekt und Prädikat. Es wird also zuerst gesetzt: das Sein ist Gott. Aber die Entwickelung zeigt, daß nicht das Sein Gott ist, vielmehr ergibt sich das Sein als Prädikat Gottes, also: Gott ist das Sein." Dieser Prozeß erneuere sich auf jedem Standpunkte. Es zeige sich z. B., daß die Idee sich zur Materie aufhebe, also geurtheilt werden müsse, die Materie ist Gott; dieses Urtheil müsse aber wieder in das hö-

here Urtheil verbessert werden: Gott ist die Materie u. s. w.; erst im letzten Urtheil: der absolute Geist ist Gott, werde Subjekt und Prädikat schlechthin gleich, und bedürfe der Umkehr nur noch in Bezug auf den erscheinenden Geist, dem zwar auch seinem Wesen nach die Absolutheit zukomme, der aber nicht selber und unmittelbar Gott sei. „„Diese Beweisführung halte ich für die einzige, welche den Atheismus wissenschaftlich zu widerlegen im Stande ist."" — Hört und staunet! Dieses Geschwätz und Gewäsche, ohne allen Geschmack, diese ekelhafte Salbaderei, diese Fieberphantasie ohne allen Zusammenhang, dieses Gelalle und diese Logik im Geschmack der Kinderspiele, diese erbärmliche Taschenspielerei wagt der Verfasser einem verständigen Menschen als Beweis für das Dasein Gottes und als einzige wissenschaftliche Widerlegung zu bieten? O Kant, o Königsberg!

Welche Geringschätzung des Lesers oder aber Selbstüberhebung des Autors! O tempora, o sapientia! O Schwäche des menschlichen Geistes! Doch wir wollen hier nicht einen Heraklit abgeben, sondern dies Brimborium vielmehr dem Demokrit überlassen. Dieser würde obige Beweisführung vielleicht so parodiren: das Sopha ist Wohnsitz; es findet sich aber, daß das Sopha ein Prädikat des Wohnsitzes ist; also: der Wohnsitz ist das Sopha. Es zeigt sich dann aber, daß dann Sopha sich zur Stube aufhebt; also die Stube ist Wohnsitz; dies muß wieder verbessert werden in das höhere Urtheil: der Wohnsitz ist Stube; kaum aber glauben wir in der Stube Ruhe gefunden zu haben, so hebt sie sich wieder auf, und wird zum Hause, dies zur Straße, diese zur Stadt, diese zur Provinz, diese zum Welttheil, diese zur Erde, diese zum Sonnensystem, und zuletzt bleibt uns nichts anderes übrig, als: das Universum ist Wohnsitz oder höher und richtiger: der Wohnsitz ist Universum, und wir schweben zwischen Himmel und Erde; dann sind wir aber auch ganz absolut, und von aller Heimath, Freundschaft, Polizei, Ortsbeschränkung ganz frei und unabhängig. In ähnlicher Weise würde

unser Demokrit auch dem verehrlichen Carnevals-Comité zu Köln zum Sujet den Satz empfehlen können: der Kölner ist Mensch, oder richtiger: der Mensch ist Kölner; höher: der Preuße ist Mensch; richtiger: der Mensch ist Preuße .... und sofort bis zum Kosmopoliten hinauf; oder auch umgekehrt: der Kosmopolit ist Mensch .... und sofort durch den Europäer, Deutschen, Preußen, Rheinländer, Kölner oder gar bis zum Heimarketer hinauf, wobei dann, um die immer größere Erhöhung und Vervollständigung des Begriffs auszudrücken, ihm die Menschheit immer mehr gliedweise angesetzt, und damit die Idee des Absoluten, des Inbegriffs aller Vollkommenheiten, oder die Vereinigung aller Unterschiede dargestellt werde, ihm zuletzt auch einen Schwanz, Hörner, Höcker, Klauen rc. angesetzt werden. Der Verfasser, der die Griechen und die Caricatur so sehr liebt, und das Häßliche und Komische in die Theologie setzt, und auch Komödien schreibt, wird diese Exoterisirung und Popularisirung seiner Lehre zu seinem Ruhme gewiß gern sehen und billigen. (Will man aber lieber etwas Abstrakteres, so nehme man Zahlen („Zahlen beweisen"), z. B. 1 ist die Zahl; verbessert: die Zahl ist 1; 1 hebt sich aber auf in 2, also: 2 ist die Zahl; richtiger: die Zahl ist 2, und sofort bis zu beliebiger Vollkommenheit und Absolutheit). — Doch Scherz bei Seite, so nahe er auch liegt. Gilt doch auch hier: *Difficile* est satiram non scribere. Nach solchen Proben kann man sich der Wiederkehr keines ehemaligen Irrwahns, der Hexenprozesse, der Folter, der Schatzgräberei, Theurgie, Magie rc. mit Gewißheit entsehen. Gegen den Atheismus nutzt jener Beweis oder diese Philosophie überhaupt nicht so viel, wie das bleierne oder hölzerne Rappir des blinden Krüppels, gegen den scharfbewaffneten Commodus. Von der andern Seite kann man ihr aber auch das Zeugniß geben, sie ist gut für Alles.

Man entschuldige diese, Vielen gewiß allzu ausführlich erscheinende Betrachtung mit der vielleicht so weithin geltenden Stellung des Verfassers, daß sein Werk dem Auslande als In-

begriff und Orakel der deutschen Wissenschaft insinuirt werden möchte, zumal da das Ermüdende, Saft- und Kraftlose desselben wohl Niemand mehr gefühlt und erprobt hat, als Recensent selbst. Während ihm aber dies Bergekreisen und Wortgeklingel fast Geist und Sinn verwirrte, wurden dadurch zugleich die Phantasie und der Humor aufgeregt (ähnlich wie nach starker Durchkältung des Körpers oft eine Reaction der Wärme entsteht), die ihn unwillkührlich an eine Menge Analogien und Vergleichungen erinnerte, von denen er dem geneigten Leser zur Erholung und Wiederaufheiterung eine Sammlung aus einer wenig bekannten Schrift, als Embleme und Symbole dieser Philosophie und dieses Systems mitzutheilen sich erlaubt. Die trichotomische Philosophie des absoluten Geistes (nach diesen beiden Merkmalen, deren eines, nach eigenem Geständniß, die Signatur der Natürlichkeit und das andere die höchste Idee ist, die letzte oder heutige Philosophie zu nennen, wird ihr selbst nur Recht sein können) ist nach Werth, Kraft, Wirkung, Zweck, Bedeutung und Brauchbarkeit zu vergleichen, oder schlechtweg ist (nach dem Verfasser, denn bei ihm i st Kraft, Leben, Mensch rc. eine Definition, ein Urtheil rc.) „ein ausgetrockneter Brunnen, ein ausgefrorner Wald, ein bleiernes Messer, ein hölzerner Käse oder Ofen, eine wächserne Feile, eine wurmstichige Nuß, eine thönerne Kanone, ein ungebrannter Dachziegel, ein baumwollener Zügel, eine ausgeschlüpfte Puppe, ein messingener Louisd'or, eine blecherne Fensterscheibe, eine lederne Glocke, ein papierner Spiegel, ein verrostetes Schloß, ein verkohltes Brod, ein zweibeinigter Tisch, eine zinnerne Pflugschar, ein steinerner Apfel, ein löcheriger Eimer, ein chinesisches Buch, ein protestirter Wechsel; — sie ist ferner ein Haus aus Pappe, ein Felsen von Zucker, ein Geschütz oder Geschmeide von Eis, ein Strick aus Sand, ein Säbel von Federn, eine Brücke von Schnee, eine Muscatnuß von Lehmen, eine Billardkugel von Glas, ein Eisenbahndamm von Thonerde, ein Reichthum an Assignaten, ein Kaufladen mit leeren Fächern, Thee und Zucker von Wrack,

Bausteine vom Faulhorn, eine Bildergallerie mit leeren Rahmen, ein Blumengarten im Winter, ein Wegweiser im Finstern, ein Waizenfeld voll Brand, ein Kornhaufen voll Wurm, eine Symphonie blos von Taktstrichen, eine Mahlzeit von Porzellangebäck, eine Landkarte blos mit Linien, ein Gall'scher Schädel, ungelöschter Kalk, latentes Licht, eine Belladonna, ein Sirocco und Sodomsapfel; — man darf sie ferner vergleichen und nennen eine Küche ohne Victualien, eine Schlachtordnung ohne Waffen, eine Orgel ohne Bälge, eine Pumpe ohne Wasser, eine Uhr ohne Zeiger, einen Ofen ohne Feuer, eine Laterne ohne Licht, eine Flinte ohne Schloß, eine Chiffre ohne Schlüssel, Logarithmen ohne Charakteristik, eine Multiplikation mit Römerziffern, ein Quadrat mit 3 Rechten, eine Astronomie ohne Gravitation, eine Mechanik ohne Kraft, eine Geometrie ohne Figuren, ein Barometer ohne Rohr, eine Scala ohne Thermometer, einen Flaschenzug ohne Stricke, eine Wasserwage ohne Flüssigkeit, eine Wagschale ohne Gewichte, einen Wagen ohne Räder, einen Maßstab ohne Zeichen, einen Compaß ohne Nadel, eine Richtschnur ohne Loth, ein dreispeichiges Rad ohne Felgen. — Sie erinnert an die Schlange im Paradiese, an die Sprachverwirrung Babylons, an die Gaukeleien Aegyptens, an die Erschleichung Jakobs, an das Wasser von Mara, an die Gastfreundschaft Jaals, an die Politik Judith's, an die Rodomontaden Goliath's, Benhadads, Aman's ꝛc., an das thonfüßige Erzbild, an den grasfressenden Nebukadnezer, an die Diplomatie des Herodes, an die Weltanbietung des Versuchers, an die Battologie und Ostentation der Pharisäer, an die exterminirten Abstractionsgesichter, an die übertünchten Gräber, an das kraftlose Salz, an die kamelschluckende Mückenseiherei, an Pilatus, Herodes Antipater und Simon Magus, an die ephesischen und sibyllinischen Bücher. — Es sind ferner Bilder und Personificationen von ihr die Wolke Irions, die Aepfel des Tantalus, der Eimer der Danaiden, der Donnerwagen des Sisyphus, die Kleider der Dejanira und Glauce, die Ochsenhaut Dido's; sie gleicht dem troja-

nischen, diomedischen und dem fahlen Pferde, dem Wohlmeinen der Eumeniden, der Wirklichkeit des Pontus Euxinus, der Wissenschaft einer Medea, Circe, Canidia; der Gesellschaft der Gorgonen, Harpygien, Sirenen, der Gestaltung der Chimäre und Hekate, des Cerberus und Gorgon, einem Proteus, Saturn, Midas, Pan rc. Allerdings gilt auch hier sehr häufig: Omne simile claudicat, aber im Allgemeinen ist sie das fünfte Rad am Wagen, eine Brille für den Blinden, ein Wegweiser für den Vogel, das Trockene für den Fisch, Rauch für das Auge, Wasser bei der Ueberschwemmung, ein Messer für die Kinder, eine Laterne beim Sonnenschein."

Es möchte zwar Manchem scheinen, als sei eine solche Sprache, wie die voranstehende Stelle aus Pater Abraham *a St. Clara II.*, der Wissenschaft unwürdig. Aber dies hier ist keine Wissenschaft, sondern nur ein Zerrbild derselben. Eine Wissenschaft, die sich nur mit leeren Worten beschäftiget, die keine Begründung, keine Ableitung und Erklärung von Begriffen, keine Eintheilungsgründe, keinen Unterschied der Quellen, keine Methode außer der Trichotomie, keinen andern Zweck als Gruppirung von Namen und Sachen kennt oder doch nicht hervortreten läßt, ist keine Wissenschaft, sondern Charlatanerie und Taschenspielerei, eine Luftspiegelung, eine Bilderreihe aus der Laterna magica, eine Sammlung geometrischer Figuren ohne Text, eine Domitianische Fliegenfängerei, und dies Bestreben gleicht dem eines Frauenzimmers, deren Lebenszweck es ist, einen Wust von unnützen, zwecklosen Nippsachen zu hegen und zu ordnen, oder eines Corporals, die Haare, Knöpfe, Riemen rc. seiner Mannschaft in der pünktlichsten Symmetrie zu halten; eines solchen, der da sagt: was thue ich mit dem Mantel, wenn er nicht gerollt ist? eines Bücherliebhabers, der alle Fächer des menschlichen Wissens mit Bücherformen zu vertreten bedacht ist, und auch hölzernen Aldina und Elzeviriana in seine Bibliothek aufnimmt; eines Historikers, dessen höchster Geschichtszweck die Genealogie und Heraldik ist; eines Kohls, der einer Theorie des Rauschens und Säuselns der Bäume und Gebüsche im Walde nachjagt. Man

stelle sich auch nur die praktischen Folgen dieser Auflösung und Verflüchtigung aller rationalen Grundwahrheiten und Begriffe, dieser Entnervung und Untergrabung aller ethischen Forderungen und Gebote, dieser Rekrutirung und Einstellung aller Wissenschaften zu einem ihrem Wesen fremden Zwecke, dieser Betrachtung aller gegebenen Thatsachen und Verhältnisse in Beziehung auf einen rein subjektiven Formalismus, und überhaupt dieser Verschleuderung und Entwerthung aller bisherigen Errungenschaften und Besitzthümer auf dem Gebiete der Erkenntniß und Wahrheit, um dafür nur ein luftiges Gebäude zu erwerben, was der nächste Sturm wieder auseinander wehet und zertrümmert, so wird es gewiß nicht für überflüssig und unnöthig gehalten werden, die Unzulänglichkeit, Falschheit und Verderblichkeit solcher Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit auf jede zweckmäßige und wirksame Weise an den Tag zu legen, um das wahre Studium zu schützen und die wahren Zwecke der Erkenntniß, der Sittlichkeit, des Lebens, der Wissenschaft, des Staates ꝛc. in ihrer Gewißheit und Sicherheit zu erhalten, so wie zu verhüten, daß sich die wissenschaftlichen Kräfte nicht wie ein Wanderer in der Irre, wie eine Mühle ohne Korn, wie eine Dampfmaschine ohne Last, wie ein Fisch auf dem Trocknen, wie das Gehirn im Fieber, wie ein Schiff im seichten Kanale, wie eine Eiche im dürren Sande, wie ein Licht unter dem Scheffel, wie ein Feuer im Regen sich nutzlos abarbeiten und aufreiben. Die Auctorität ist es, welche die meisten Menschen, welche sie alle regiert, und sie muß sie regieren; dazu sind die Vernunft da und die Geschichte. Wo aber eine Autorität regiert, die von der Vernunft nicht gewährleistet und von der Geschichte und Erfahrung nicht anerkannt und beglaubigt ist, da ist blind, wer ihr folgt, und thöricht, wer sich in die Gefahr begibt, sich in Gruben und Fallstricken zu verfangen. Nichts ist freilich gewöhnlicher im Menschengeschlecht, als dem Strome und der Heerde zu folgen, weil die Masse sie mitzieht, nicht blos im Schlendrian des Lebens, in der Bequemlichkeit des alltäglichen

Denkens, in der Gewöhnung des religiösen Glaubens, sondern auch in gebildeten, gelehrten, wissenschaftlichen Kreisen. Wie oft heischt nicht eine gelehrte Zunft das Monopol der Vernunft, oder gilt hoher Stand auch für hohen Verstand, oder ist der Stern auf der Brust auch der Leitstern der Meinungen! Je nachdem nun in der Lotterie des Lebens der junge Mann irgend einer gelehrten Coterie anheimfällt, imponiren ihm auch oder werden ihm imponirt deren Idole als die Ideale seines wissenschaftlichen Lebens und Strebens, denen er dann, zumal gebannt in einem Zauberkreise sich selbst verherrlichender und vergötternder Gnostiker, Freimaurer, Hegelianer, Pietisten, seine Vernunft gefangen nehmend oder sie zum Opfer bringend und ihr entsagend, sich ergibt und verschreibt und seine Seligkeit von ihnen erwartet. So studirt und vegetirt sich dann der junge Mann oft in ein System und dessen Stickluft hinein, und setzt dabei die Lungenflügel seines Geistes allmählig zu, bis die gewöhnliche Lebensluft oder die „gemeine Wirklichkeit" verzehrend wie Feuer auf ihn wirkt und ihn sich immerfort wieder in sein dunkeles und dumpfiges System zurückzuziehen nöthiget. „Prüfet die Geister!" das ist eure große und wichtige Aufgabe, zumal ehe ihr euch ihnen vergebet! Glaubt an euch selbst als Vernunftwesen, und achtet und liebet euch dadurch selbst! Beachtet und respektirt die Wirklichkeiten, die euch und dem Menschengeschlechte in vieltausendjähriger Wirksamkeit und Wahrheit die Vernunft setzt, indem ihr euch ihrer Bürgschaft für dieselben versichert, und darüber lasset dann auch eure Autoritäten ihr Zeugniß und Glaubensbekenntniß ablegen, um sie dadurch zu prüfen. Wisset und erkennet, daß ihr Geist habet, und daß dieser Geist Kräfte hat, und daß diese Kräfte etwas vermögen, nämlich Gründe zu suchen im Dunkel der Jahrtausende, Wirkungen zu finden bis zu den Grenzen der Wirklichkeit, Realitäten zu schaffen für die Dauer der Ewigkeit, und alles dieses auch zu beweisen, so wie die Natur zu beherrschen und ihre Kräfte sich dienstbar zu machen, mit dem Blitz zu schreiben, mit

dem Licht zu malen, mit dem Dampf zu fahren, mit der Baumwolle Felsen und Städte zu sprengen, Luft in Körper, Metalle in Wasser, Wasser in Feuer zu verwandeln rc. und daß sie nicht bestimmt sind, sich wie Windmühlen von jedem Winde drehen zu lassen und nur Spreu und Hülsen zu mahlen, oder alles nur in Sägespäne zu verarbeiten, oder ihren Zweck nur im Herumdrehen zu finden, oder alle jene Kräfte der Natur nur in ein Pennsylvanisches Zellensystem einzusperren und zu isoliren, und so vielmehr ein Gefängniß der Wissenschaft als eine lebendige wirkungsreiche Werkstatt derselben zu construiren. — Mögen demnach Alle, denen dazu Gelegenheit und Macht verliehen ist, sich gegen diese Ausleerung der Vernunft, Tödtung der Natur, Ausziehung und Entäußerung des Geistes erheben und erklären, damit sich nicht endlich die Wissenschaft in Nebel und Rauch auflöse.

Eine Folge dieser Philosophie, welche die Vernunft als einen Kasten mit leeren Fächern, die Natur als einen Raritätenkasten, den Geist als einen Guckkasten, und den absoluten Geist als eine große Kiste ansieht und behandelt, welche die drei besonderen Kasten umschließt, wird auch die sein, daß die Bekenner und Anhänger derselben auf alle nicht zur Kaste gehörigen oder nicht kastenartig organisirten Menschen als kleine, bedingte, relative Geister tief herabsehen, und so den in dieser Philosophie ohnehin ganz unbekannten und unstatthaften Begriff der Menschenwürde immer mehr exterminiren, und so die Menschheit in die Klassen oder Kasten des absoluten und relativen Geistes theilen. Welche Parias aber die letzteren gegen die ersteren sein werden, läßt sich leicht ermessen. Von diesem Gesichtspunkte aus wird es daher als höchst dringende und wichtige Sache erscheinen, gegen das Umsichgreifen jener Philosophie, in deren Eleusinien fast noch execrablere Opfer gebracht werden, als dem Moloch, indem hier nicht blos die Kinder, sondern der eigene Geist geschlachtet, ausgeweidet und verbrannt wird, zu stehen und zu wirken. Diese Reaction kann zwar nicht so sehr angreifend, als vielmehr nur vorbauend und

verhältend wirken, denn einen Nebel kann man nicht mit Stöcken schlagen und vertreiben. Man müßte daher hier die pädagogische Maxime der Spartaner anwenden, ihrer Jugend trunkene Heloten vorzuführen, und diesemnach der Jugend, z. B. vergleichungsweise neben Cicero de officiis, Xenophons Memorabilien, Muster und Proben unserer philosophischen Barbarei mittheilen und sie daneben lehren, auf den Weg und die Thatsachen, die Kraft und Bedeutung des unmittelbaren Bewußtseins in uns zu achten, wie bei Cicero. Und dann muß man überhaupt auch mehr auf das Positive in der klassischen Literatur sehen und halten, um gediegene Gedanken, ernste Tendenzen, Gravität und Gründlichkeit ihnen geläufig, gewohnt und schätzbar zu machen. — Auch in den niedrigeren Kreisen des Lernens muß man mehr Gewicht auf die Kenntniß des Menschen und des menschlichen Geistes legen, und auch in den Volksschulen die Geisteskräfte durch Anwendungen und Beispiele unterscheiden und kennen lehren, nicht blos aus einem Lesebuche, wobei das Lesen oder die Verzierung des menschlichen Geistes mit allerlei Kenntnissen als Hauptsache erscheint, sondern als Theil der Katechisation und Darlegung und Begründung der Wichtigkeit dieser Lehre und Erkenntniß, z. B. aus Weish. 13., Apg. 17. Röm. 1. und 2. Denn um einer Erkenntniß sicher und gewiß, und darin fest zu sein, ist es nicht genug, sie überhaupt anzunehmen, sondern man muß sich auch bewußt sein, auf dem Wahrheitswege oder auf einem Wege, den die Vernunft billigt und gewährleistet, dazu gelangt zu sein. — Vorzüglich wird auch die Lehrmeisterin Geschichte zu hören sein über das praktische Leben der zahlreichen Sekten, von den Nicolaiten an, die auf die Verabsolutirung des Geistes durch Entkörperung oder Zerstörung des Leibes und der Materie ausgingen, und die höchste Vollkommenheit in die Indifferenz des Guten und Bösen, in die Befreiung von aller Endlichkeit, Beschränktheit und Schranke und hierin die Wiedergeburt und Freiheit der Kinder Gottes setzten, und die alle für diese Praxis den Pantheismus, so wie die

Lehre von dem Bösen der Materie zur Theorie hatten. — So erprobt und ausgerüstet wird der Jüngling, wie ein Perseus seine Männerdenkkraft (Andromeda) sich erretten und behaupten, und geschützt und gefestigt sich den Chimären, Sphinxen, Scyllen nahen und sie zu überwinden vermögen.

Der Kampf gegen Irrthum, Vernunftvergiftung, Irreleitung, Unsittlichkeit rc. muß, wie es in der Natur der Sache und des Menschen liegt, ein anhaltender und beharrlicher sein, damit die Wahrheit auch eine Tugend sei. So muß denn auch hier, wie der Wille gegen die Reizungen, so die Vernunft gegen die Ab- und Verführungen immer wachsam und gerüstet erhalten werden, wie eine reine Pallas. — Zu diesem Zwecke hat nun auch Rec. hier sein Scherflein beitragen wollen, und er hofft einiger Maßen, für Manche wenigstens diese Philosophie ihrer Furcht und Majestät entkleidet zu haben, so daß man ihre Fulgurationen und Detonationen nicht mehr fürchtet als Hexenmehlblitze und Kinderklapperdonner. Sei es auch, daß man sich das Ansehen gibt, hierauf herabzublicken, wie der Mond auf den Hund, der ihn anbellt, so ist es doch jener, der an Licht und Glanz immer mehr einbüßt, bis ein neuer kommt. Wir sind uns auch wohl bewußt, daß ein Vitzliputzli oder Fo nicht sofort auf ein bloßes Wort fällt. Vermindern und verlieren sich aber die Priester und Verehrer derselben, so kommen bald Spinnen, Mäuse und Würmer, und es befällt ihn die Caries der Caricatur. — Möge daher die wahre Wissenschaft, d. h. die von ihrem Wissen weiß, warum, woher und wozu sie es weiß, sich erheben und mit ihrer mächtigen Waffe, dem achilleischen Speere der sowohl vernichtenden als heilenden Vernunft, durch die treue Schaar ihrer Anhänger, die falsche Wissenschaft, d. h. die nicht weiß, was sie weiß, sondern nur weiß, was sie denkt, und nur denkt, was sie dichtet, sammt allen ihren Blendwerken zerstreuen und deren Helden gefangen nehmen und sich unterwerfen. Siegreich wird jene endlich immer sein, wie die Sonne an jedem Morgen, wenn auch immer neue Nächte

und Mächte sich gegen sie erheben, gemäß den Worten des Dichters:

εἵλετο δ' ἄλκιμον ἔγχος ἀκαχμένον ὀξέϊ χαλκῷ,
βριθὺ, μέγα, στιβαρὸν, τῷ δάμνησι στίχας ἀνδρῶν
ἡρώων, τοῖσίν τε κοτέσσεται ὀβριμοπάτρη. Odyss. 1, 99.

Möge nur in Allen die Kampfeslust für die Wahrheit recht lebendig sein und bleiben, in Erwägung von 2 Thessal. 2, 3. 4.

D. F. B.

Der Geist des Katholicism oder Grundlegung der christlichen Irenik von Leopold Schmid, Dr. der Theologie und Philosophie, Professor beider an der Universität Gießen und Ritter des Großherzoglich Hessischen Ludwigs-Ordens. Erstes Buch. Die Idee des Katholicism oder Grundriß der spekulativen Theologie. Gießen 1848. J. Ricker'sche Buchhandlung.

(Fortsetzung.)

Die zweite Anforderung, die wir an ein Werk machen, welches den Katholicismus den Protestanten empfehlen will, lautet dahin: daß es gründlich verfahre, daß es seine Behauptungen mit haltbaren Gründen belege, und das Probehaltige, das Beweisende dieser Gründe deutlich durchschimmern lasse. Auch in Betreff dieser Anforderung besorgen wir einen Widerspruch nicht im Geringsten. Sie ist eben so sehr und eben so unzweifelhaft in der Natur der Sache begründet, wie die der Klarheit und Verständlichkeit. Sind es ja einzig und allein Gründe, unumstößliche und einleuchtende Gründe, von denen die Entscheidung über Wahrheit oder Falschheit des Katholicismus oder Protestantismus abhängt. Sind es sonach ja auch einzig und allein unumstößliche und einleuchtende Gründe, durch welche

die Anhänger anderer Confessionen von der Wahrheit des Katholicismus unwiderruflich überzeugt und in wirksamer Weise bestimmt werden können, ihren bisherigen religiösen Ansichten zu entsagen. Freilich ist hierbei die Rücksicht zu beobachten, daß die fraglichen Gründe aus solchen Quellen entnommen werden, welche von den Angehörigen anderer Confessionen als Quellen der Wahrheit anerkannt werden, und daß, wo die Gründe aus andern Quellen geschöpft werden, das Nöthige beigebracht werde zur Nachweisung der Reinheit und Lauterkeit dieser Quellen.

Um nun auf unsere Schrift zurückzukommen, so haben wir darin die Gründlichkeit des Verfahrens vermißt. Ein theologisches Begründen ist ihr fremd. Aufgefallen ist uns in dieser Beziehung die nachstehende Stelle: „Nicht blos der reine Geist, auch der Mensch muß sich entscheiden. Und alle Zungen, ob sie schweigen, läugnen oder bekennen, sprechen es laut genug, daß und wie er sich ursprünglich entschieden.“ Aufgefallen ist uns diese Stelle, weil sie für die Thatsache und für die Richtung der Selbstentscheidung des Menschen zwar auf einen Grund hinweist, aber nicht sowohl auf Aeußerungen der Offenbarungsquellen, als vielmehr auf ein lautes Sprechen aller Zungen, die schweigenden und läugnenden nicht ausgenommen. — Gegen die eben gemachte Ausstellung könnte erinnert werden, daß die Begründung der Dogmen nicht in des Verfassers Plan gelegen, daß dieser sich vielmehr auf eine spekulative Erörterung derselben beschränkt habe. Auf diese Erinnerung müßten wir unsererseits erwiedern, daß doch die Vereinigung der Katholiken und Protestanten in demselben katholischen Glauben in der Absicht des Verfassers gelegen gewesen, daß diese aber von einem Absehen von Gründen nicht zu erwarten sei. Wohl halten wir mit dem Verfasser dafür, daß schon das bloße Eingedrungensein in den Geist des Katholicismus, die bloße Erkenntniß der katholischen Wahrheiten, eine klare und richtige Vorstellung von ihrem eigentlichen Inhalte,

eine helle und erschöpfende Einsicht in ihren schönen Zusammenhang für den angedeuteten Zweck von großer, von sehr großer Wichtigkeit sei. Allein möchte diese nur aus seinem Werke zu gewinnen sein! Wir haben die volle Gewißheit, daß dasselbe zu einer deutlichen und bestimmten Anschauung der Dogmen im Einzelnen, wie in ihrem Verhältnisse zu einander nicht verhelfen könne, nicht verhelfen werde.

Eben wenig, wie wir in vorliegender Schrift den Requisiten der Faßlichkeit und der Gründlichkeit in ausreichendem Maße Rechnung getragen finden, können wir uns mit dem Inhalte derselben überall einverstanden erklären. Wir lassen einige Stellen, die wir für entschieden falsch, zum Theile auch für unkirchlich halten, hier folgen. Auf S. 6. heißt es: „Daß Gott ist, will indessen nicht viel sagen; auch der Stein ist. Mehr schon liegt darin, daß die Existenz beider nicht in gleicher Weise gewiß ist. Weit entfernt jedoch, daß blos letztere Gewißheit unmittelbar wäre, ist vielmehr die unmittelbarste die vom Dasein Gottes. Unwillkührlich drängt es sich auf, daß das Ganze ist, ohne welches das sich Ergänzende weder im Einzelnen noch in seiner Gesammtheit zu sein vermöchte. In der noch so weit verfolgten Reihe des Existirens ist am unmittelbarsten gewiß, daß Gott lebt. Je unmittelbarer aber etwas ist, eine desto größere Mittelbarkeit umfaßt und fordert es. Daß Gott lebt, ist mittelbar gewiß durch die Beweise für sein Dasein." Also „daß Gott ist, will nicht viel sagen!" Wie in aller Welt kann der Verfasser eine derartige Aeußerung thun? Wer sagt, „daß Gott sei", der verbindet doch ohne allen Zweifel mit dem Ausdrucke Gott einen bestimmten Begriff, und zwar denjenigen, der im Munde der Menschen gäng und gebe ist. Der Begriff aber, den der allgemeine Sprachgebrauch diesem Worte unterlegt, ist der eines schlechthin vollkommenen, d. i. eines alle denkbare Vollkommenheiten im höchsten Grade in sich vereinigenden Wesens. Wer also sagt: Gott ist, hat damit ausgesprochen: es gibt ein absolut vollkommenes Wesen. Und wer sagt:

es gibt ein allvollkommenes Wesen, der hat damit ganz offenbar seinen Glauben an die Existenz eines solchen Wesens ausgesprochen. Und hiermit sollte er „nicht viel gesagt" haben?! Wie ist es doch möglich, mit einer solchen Behauptung vor dem Publikum aufzutreten? Doch — der Verfasser führt ja einen Grund an für seine seltsame Versicherung; er sagt: „auch der Stein ist." Also die Existenz Gottes will deswegen „nicht viel sagen", weil das Merkmal der Existenz auch dem Steine zukommt. Wie sollte nun aber die Existenz Gottes darunter leiden können, wie sollte sie dadurch an ihrer vollen Wichtigkeit und ihrer unendlich tiefen Bedeutung verlieren können, daß auch der Stein existent ist? — Nach diesem Raisonnement scheint es, als würde das Dasein Gottes nur dann „viel sagen wollen", wenn es außer Gott nichts Daseiendes gäbe, d. h. wenn Gott nie Schöpfer geworden wäre, wenn er seine unendlichen Vollkommenheiten nie manifestirt, wenn er uns die zahl- und maßlosen Beweise seiner Liebe, Macht, Weisheit, Heiligkeit, die uns erheben, begeistern, beseligen, nie gegeben hätte! Nach diesem Raisonnement scheint es ferner, als könnte es auch „nicht viel sagen wollen", daß Gott ein Geist, d. i. ein erkennendes und wollendes Wesen sei; denn auch der Mensch ist ein erkennendes und wollendes Wesen. Wenn auch das Merkmal der Existenz von Gott und dem Steine zugleich zu prädiziren ist, so kann doch das Dasein Gottes unendlich mehr sagen wollen, als das Dasein des Steines, und es wird wirklich unendlich mehr sagen, wenn Gott und der Stein Wesen sind, zwischen denen hinsichtlich ihrer innern Würde und Vortrefflichkeit eine unendliche Verschiedenheit besteht. Dies würde selbst in dem Falle gelten, wenn das Dasein des Steines ein eben so vollendetes, d. i. ein eben so unabhängiges, ewiges, unveränderliches wäre, wie das Dasein Gottes. Und nun ist das Dasein des Steines nur ein abhängiges, zeitliches, veränderliches! Und doch soll das (in sich selbst begründete, außerzeitliche, unwandelbare)

Dasein Gottes „nicht viel sagen wollen", weil auch der Stein Dasein hat!? — —

Im weitern Verlaufe der obigen Stelle unterscheidet der Verfasser zwischen unmittelbarer und mittelbarer Gewißheit. Dieser Unterschied ist durchaus als begründet, als richtig anzuerkennen. Aber was ist unmittelbare, was ist mittelbare Gewißheit? Die unmittelbare Gewißheit ist und kann nichts anderes sein, als eine Gewißheit, die durch keine andere Gewißheit vermittelt erscheint; die mittelbare Gewißheit ist und kann nur eine solche sein, der eine andere Gewißheit vermittelnd vorausgeht. So ist z. B. die Gewißheit, daß der Theil kleiner ist, als das Ganze — daß jedes Seiende einen zureichenden Grund seines Seins habe — daß, wenn es nur irgend ein Existirendes gibt, es auch ein unabhängiges, in sich selbst begründetes Sein gebe — daß ich Vorstellungen von äußeren Dingen in mir herumtrage, eine unmittelbare. — Denn damit die Gewißheit von diesem Allem im Menschen zu Stande komme, braucht keine andere vorgängige Gewißheit in's Mittel zu treten. Dahingegen bin ich mittelbar gewiß, daß es Sterne gebe; denn diese Gewißheit gründet sich auf die andere, daß ich Sterne sehe, daß ich Vorstellungen von Sternen habe. Ich bin mittelbar gewiß, daß eine von Gott geoffenbarte Lehre innere Wahrheit habe; denn diese Gewißheit stützt sich auf die frühere, daß Gott nicht irren und nicht lügen kann. Ich bin mittelbar gewiß, daß Jesus vom Vater gesandt war; denn diese meine Gewißheit beruht auf der vorhergehenden, daß Jesus wahre Wunder gewirkt hat. Nach dieser einzig möglichen Erklärung der unmittelbaren und mittelbaren Gewißheit kann es wohl in Ansehung der letzteren, nicht aber auch in Ansehung der ersteren verschiedene Grade und Stufen geben. Wohl kann die mittelbare Gewißheit mehr oder minder vermittelt sein, d. h. sich auf eine größere oder geringere Anzahl vorhergehender Gewißheiten stützen; aber von den wirklich unmittelbaren Gewißheiten kann die eine

nicht unmittelbarer sein, als die andere. Wir können daher dem Verfasser unter keiner Bedingung beistimmen, wenn er neben der unmittelbaren Gewißheit vom Dasein des Steines noch eine unmittelbarste Gewißheit vom Dasein Gottes statuirt. Ferner müssen wir seiner Behauptung entgegentreten, daß die Gewißheit vom Dasein des Steines eine unmittelbare wäre. Dieselbe ist vielmehr eine mittelbare, nämlich auf die Gewißheit gegründet, daß, wenn ich mein Auge auf einen bestimmten Punkt im Raume hinrichte, ich dann nothwendiger Weise die Vorstellung von einem Steine bekomme, und daß sich diese Vorstellung mir nicht mehr aufdrängt, wenn ich mein Auge von jenem Punkte des Raumes wegwende, und daß ich dieses Phänomen nur aus der Annahme eines wirklichen Steines erklären kann. Aber am aller entschiedensten müssen wir der Behauptung des Verfassers widersprechen, daß „es am unmittelbarsten gewiß sei, daß Gott lebe." Wohl ist es gewiß, ganz entschieden gewiß, über allen Zweifel gewiß, daß Gott lebt; aber es ist diese ausgemachte und zweifellose Gewißheit von dem Dasein Gottes keine unmittelbare (in dem oben erklärten Sinne, worin allein von einer unmittelbaren Gewißheit Rede sein kann), also noch weniger „die unmittelbarste". Denn nach dem Zeugnisse der heil. Schriften des alten und des neuen Bundes, so wie nach der Lehre der Tradition (vgl. diese Zeitschrift N. F. Jahrg. 10. Heft 3. S. 29. 30.) stützt sich die Gewißheit des Menschen vom Dasein Gottes auf seine Gewißheit vom Dasein der Welt und von der Unmöglichkeit dieses letzteren Daseins ohne jenes erstere. Oder erklärt nicht das Buch der Weisheit (13, 1 ff.) diejenigen für „Thoren, welche aus den sichtbaren Gütern Denjenigen nicht zu erkennen vermochten, Welcher ist, die, auf die Werke achtend, den Meister nicht erkannten"? d. h. welche durch die Gewißheit vom Dasein der Werke sich nicht zu der Gewißheit vom Dasein Gottes zu erheben, von der erstern Gewißheit, die sie hatten, nicht zu

der zweiten fortzuschreiten, an jene diese nicht anzuknüpfen, auf jene diese nicht zu gründen vermochten? Sagt nicht der Weltapostel (Röm. 1, 91. 20.), daß „Gott durch die Werke erkennbar sei, in den Werken gesehen werde", d. h. daß aus der Gewißheit vom Dasein der Werke sich hervordränge die Gewißheit vom Dasein Gottes, daß diese also durch jene vermittelt, von ihr getragen werde? Wohlgemerkt! Wir erklären blos die Gewißheit des Menschen vom Dasein Gottes für eine vermittelte, für eine aus andern Gewißheiten abgeleitete, keineswegs aber behaupten wir, das Dasein Gottes selbst sei ein vermitteltes, ein aus andern Existenzen abgeleitetes. Im Gegentheil, das Dasein Gottes ist die erste und gewisser Maßen einzige Existenz — einzig nämlich insofern, als alle andere Existenz in ihr gründet und wurzelt. Es thut noth, hierauf aufmerksam zu machen, nicht als wenn der Unterschied zwischen den beiden Sätzen: a) die Gewißheit des Menschen vom Dasein Gottes ist eine vermitelte, b) das Dasein Gottes ist ein vermitteltes) von andern daseienden Dingen abhängiges), etwas sehr Abstruses, etwas schwer Faßliches, etwas nur mit großer Mühe Einzusehendes wäre, sondern weil dieser Unterschied, ungeachtet er dem Denkenden sofort einleuchtet, dennoch von gelehrt thuenden Philosophen und Theologen gänzlich übersehen worden ist. Oder wie hatte man sonst gegen den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes, d. h. gegen die Zurückführung der Gewißheit vom Dasein Gottes auf die Gewißheit vom Dasein der Welt als ihre Stütze im Ernste die Bemerkung geltend machen können, das Dasein Gottes im kosmologischen Wege beweisen heiße nichts Anderes, als: Gott von der Welt abhängig machen, ihn der Welt unterordnen? Als wenn das principium cognoscendi (principium, ex quo quid *cognoscitur*) und das principium essendi (principium, ex quo quid *est*) identisch wäre! Kann denn auch Niemand eher von dem Dasein seiner Eltern gewiß sein, als er von dem Dasein Adam's und Eva's gewiß geworden? — Auch unser

Verfasser scheint sich den in Rede stehenden Unterschied nicht klar gegenwärtig gehalten zu haben. Nachdem er nämlich gesagt, „es sei am unmittelbarsten gewiß, daß Gott lebe“, fährt er fort: „Je unmittelbarer etwas aber ist, eine desto größere Mittelbarkeit umfaßt und fordert es.“ Scheint hier nicht die unmittelbare Gewißheit mit dem unmittelbaren Sein verwechselt? Erst heißt es ja: „es ist am unmittelbarsten gewiß, daß Gott lebt“, und dann: „je unmittelbarer aber etwas ist“ (nicht: je unmittelbarer gewiß etwas ist). Was soll zudem der ganze Satz heißen? Den Gedanken: je unmittelbarer das Dasein eines Gegenstandes ist, eine desto größere Mittelbarkeit umfaßt und fordert die Gewißheit des Menschen von seinem Dasein, diesen Gedanken verstehen wir; aber die Worte des Verfassers, denen zufolge das, was am unmittelbarsten ist, die größte Mittelbarkeit umfaßt und fordert, sind uns eine Hieroglyphe.

Daß der Verfasser die Gewißheit vom Dasein Gottes (fälschlich) für die „unmittelbarste“ erklärt, hindert ihn nicht, fast in demselben Athemzuge auch von einer mittelbaren Gewißheit vom Dasein Gottes zu sprechen. So lauten ja seine obigen Worte: „daß Gott lebt, ist mittelbar gewiß durch die Beweise für das Dasein.“ Also die Gewißheit vom Dasein Gottes ist zu gleicher Zeit die „unmittelbarste“ und eine „mittelbare“! das verstehe und reime zusammen, wer kann! Auch auf der folgenden S. 7. kommt ein Satz vor, der über die unmittelbare Gewißheit des Menschen vom Dasein Gottes förmlich den Stab brechen zu wollen scheint. Es ist dieser: „Fällt diese (die göttliche Natur), wie der Pantheism annimmt, mit unserm Universum unmittelbar zusammen, so sind wir freilich der Existenz Gottes unmittelbar versichert.“ Muß der Leser hieraus nicht folgenden Gedanken als Gedanken des Verfassers herleiten: da nun aber die göttliche Natur nicht mit dem Universum zusammenfällt, so sind wir der Existenz Gottes **nicht** unmittelbar ver-

fichert, nicht unmittelbar gewiß vom Dasein Gottes! — —

Auf derselben S. 7. sind wir noch einer andern Aeußerung begegnet, die wir nicht unterschreiben können; sie lautet so: „Die Gewißheit, daß Gott lebt, setzt sonach die auf der Erkenntniß der Natur Gottes, oder wie Gott ist, beruhende Ueberzeugung von der weder blos unmittelbaren, noch blos mittelbaren, sondern vermittelten Stellung desselben zum Universum voraus, und will darum selbst durch das Eingehen des Bewußtseins auf die göttliche Natur vermittelt sein.“ Wir können nicht zugeben, daß die Gewißheit von Gottes Dasein auf irgend eine Weise „durch das Eingehen des Bewußtseins auf die göttliche Natur vermittelt sei.“ Nach den obigen Stellen der h. Schrift führt die Gewißheit von dem Dasein der Welt den nicht ganz verkommenen und vernachlässigten Menschen zur Gewißheit vom Dasein eines göttlichen Welturhebers, Weltschöpfers; keineswegs aber wird diese letztere Gewißheit auch noch von irgend einer Erkenntniß der Natur dieses göttlichen Welturhebers abhängig gemacht. Wohl kann ich den als seiend erkannten Weltschöpfer seiner Natur nach näher kennen lernen. Ich werde in dieser Hinsicht Manches von ihm statuiren müssen, worauf sein Verhältniß zur Welt mich mit Nothwendigkeit hinführt. Aber alle diese die Natur Gottes betreffenden Erkenntnisse, so tief sie auch in dem Abhängigkeitsverhältnisse begründet sein mögen, worin die Welt zu Gott steht, bilden doch nicht zum kleinsten Theile die Grundlage für die Erkenntniß des Daseins Gottes. Die Behauptung, daß die Gewißheit vom Dasein Gottes durch die Erkenntniß der Natur Gottes vermittelt sei, kommt uns gerade so vor, wie die andere, daß die Gewißheit von dem Dasein des auf den Meereswogen stolz dahinfahrenden Dampfschiffes von der Erkenntniß der Einrichtung desselben abhängig sei.

Das Kapitel, welches die Ueberschrift trägt: „die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes und die Erbsünde“, ha-

ben wir mit besonderer Aufmerksamkeit gelesen. Wir haben uns dabei von Neuem überzeugt, daß es außerordentlich schwer ist, in den Sinn des — fast mit sieben Siegeln verschlossenen — Buches einzudringen. Aus dieser Schwierigkeit des Verständnisses folgt von selbst, daß es kaum möglich ist, die Behauptungen des Verfassers zu prüfen und zu beurtheilen. Nur hie und da, wo seine Gedanken weniger verhüllt erscheinen und dem Leser mit einiger Klarheit entgegentreten, wird er Lust haben, dieselben seiner Kritik zu unterziehen und über ihren Gehalt zu entscheiden. So setzen wir aus dem bezeichneten Kapitel nur folgende Aeußerungen hierher: „Die Ursünde geht nach Schuld und Strafe durch die elterliche That über und wird dem Erzeugniß eigen (S. 38.)..... Dieser erste oder wesentliche Kreis der Urthat ruft nun als zweiten im concreten Leben das Verhältniß der Ur-, Erb- und habituellen Sünde hervor, in welche die Beziehung des Urmenschen und des Menschengeschlechts aus- und zusammen mündet..... Wie in der Schuld und Strafe der Ursünde die Erb- und habituelle Sünde bereits präformirt liegen, sind in der Erbsünde in der Hauptform der Schuld die der Sünde und Strafe verflochten, und gehen in der habituellen Sünde, in welcher That und Schuld zur Strafe sich aufbewahren und fortpflanzen, mittelst beider erstern auch die Ur- und Erbsünde zusammen (S. 39.)... Vielmehr scheint sich, wie über dem menschlichen Individuum aus der Erb- und Thatsünde, so über dem Geschlecht aus der Ur- und Erbsünde die habituelle Sünde zusammenzuflechten und ihre Träger als andere Natur erdrücken zu wollen" (S. 40.). Der Verfasser lehrt hier mit dürren Worten: „Die Ursünde" (die Verbotsübertretung im Paradiese) „geht nach Schuld und Strafe durch die elterliche That" (durch den Zeugungsakt) „über und wird dem Erzeugniß eigen." Wie die Worte dastehen, können die Ausdrücke: nach Schuld und Strafe nur auf „die Ursünde" zurückbezogen, also nur gedeutet werden: nach ihrer Schuld und Strafe, kann folglich das Ganze nur in dem Sinne auf-

gefaßt werden, daß alle natürlichen Nachkommen Adam's in Folge der Uebertretungssünde der Stammeltern vor Gott eben so schuldig und eben so strafwürdig da stehen, wie die Stammeltern selbst. Woraus folgen würde, daß alle Menschen, weil belastet mit der sehr großen Schuld, die Adam und Eva im Uebertretungsakte auf sich geladen haben, von Natur aus der ewigen Verdammniß unterworfen seien, und daß die ungetauft sterbenden Kinder wirklich von der ewigen Verdammniß betroffen würden — eine Lehre, welche die katholische Kirche bekanntlich perhorrescirt. Würde es ja auch der Gerechtigkeit Gottes auf das schreiendste widersprechen, wenn er die Nachkommen Adam's, welche nicht actuell gesündigt haben, als eben so schuldig und eben so straffällig ansehen und behandeln wollte, wie Adam selbst, der die actuelle Sünde begangen hat! Was aber der Gerechtigkeit Gottes förmlich widerspricht, kann nimmermehr kirchlich zulässig sein. — — Ferner lehrt unser Verfasser in den obigen Stellen eine Ur-, Erb- und habituelle Sünde. Auch wir kennen eine habituelle Sünde, nämlich als perpetuirliche, als fortdauernde Wegwendung des menschlichen oder überhaupt natürlichen Willens vom göttlichen Willen. Aber eine habituelle Sünde neben und außer der Erbsünde, welche dem Menschen von Geburt anhaften soll, kennen wir nicht. Wir subsumiren mit fast allen Theologen die Erbsünde unter den Begriff der habitualen Sünde.

So viel über einzelne Stellen unseres Werkes. Mehre Einzeläußerungen des Verfassers vor das Forum unserer Kritik zu ziehen, können wir uns nicht überwinden. Den Grund haben wir oben angegeben. Wir können nur wiederholen, daß wir das Buch gar nicht geeignet finden, in den Geist des Katholicismus einzuführen, die katholische Wahrheit den Protestanten zu empfehlen, und sie für dieselbe zu gewinnen. — Eben so wenig sind wir geneigt, dem Verfasser durch seine drei Bücher Dogmengeschichte zu folgen, die inzwischen vollständig erschienen sind.

Handbuch der Kirchengeschichte. Von J. J. Ritter, Professor der Theologie und Domdechanten zu Breslau. 1. Bd. S. 640. 8. Bonn 1851. Verlag von A. Marcus.

Wir entnehmen der Vorrede zu der neuesten Auflage der Ritter'schen Kirchengeschichte, folgende Stelle:

„Was in dieser neuen Auflage geschehen ist, läßt sich kurz sagen. In dem ersten Bande wird die berichtigende und verbessernde Hand sich dem Blicke der kundigen Leser nicht verbergen, im zweiten aber wird ihre Thätigkeit viel bedeutender hervortreten. Einzelne Parthieen der neuesten Geschichte sind in demselben, ihrer Bedeutung für die Gegenwart entsprechend, ausführlicher behandelt worden und eine Geschichte des Protestantismus seit den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts, gibt dem ganzen Werke jene Vollständigkeit, welche es bisher entbehrt hat."

Ueber den Werth des Buches haben wir nichts hinzuzusetzen; er ist ohnehin hinlänglich bekannt. In dem W e t z e r 'schen Kirchenlexikon heißt's in dem Artikel Kirchengeschichte: „d i e z w e i b e s t e n v o l l e n d e t e n C o m p e n d i e n d e r K i r c h e n g e s c h i c h t e l i e f e r t e n J o h. J g. R i t t e r und A l z o g. A l z o g ist r e i c h h a l t i g e r i n A n g a b e d e r L i t e r a t u r s o w o h l a l s i n B e t r e f f d e s M a t e r i a l s, a b e r R i t t e r's D a r s t e l l u n g i s t k l a r e r u n d z u m S e l b s t s t u d i u m p a s s e n d e r." Welche Bewandtniß es mit der R e i c h h a l t i g k e i t des Alzog'schen Buches habe, ist in diesen Blättern ausführlich nachgewiesen worden. Herr Alzog ist nichts als ein kirchenhistorischer C a c u s, der das ganze Latium der Kirchengeschichte durchstreift, und wo immer er willkommene Beute findet, sie rückwärts in seine Höhle zieht, welche U n i v e r s a l g e s c h i c h t e d e r c h r i s t l i c h e n K i r c h e überschrieben ist.

Miscellen.

Gewerbliche Bildung im Mittelalter.

Da das Mittelalter nicht so viele Jahrhunderte vor und unter sich hatte, so konnte es begreiflicher Weise nicht auf der Höhe der Bildung stehen, wie unsere Zeit. Man hat sich auch oft bemühet, durch entsprechende Schilderungen des Faustrechts, des Aberglaubens, der Sklaverei und andere Gemälde in Callot's Manier, z. B. der Inquisition, des Klosterwesens ꝛc. diesen Unterschied recht fühlbar zu machen, und insofern die gute Absicht dabei zum Grunde lag, die Menschen mit der gegenwärtigen Zeit desto zufriedener zu machen, ist die Güte des Zweckes und der Absicht nur zu loben. Gewiß wird wohl jeder sich freuen, daß jene Uebelstände des Mittelalters überwunden sind. Dieses fühlte aber jene Uebelstände lange nicht so sehr, wie sie unserer Zeit drückend erscheinen würden, weil sie aus der Natur der damaligen gesellschaftlichen Einrichtungen hervorgingen, die zu allen Zeiten unvollkommen sind und stets zu Abirrungen und Ungerechtigkeiten Auswege und Gelegenheiten gaben, so daß der gute Wille der Menschen nie ganz überflüssig gemacht und entbehrt werden kann. Dem Mittelalter würden auch viele der Einrichtungen unserer Zeit unerträglich vorkommen. Dann waren die Uebel der Zeit auch nicht so häufig und so zahlreich, wie sie zu sein scheinen. Wenn nichts vorfällt und nichts eine Ausnahme von der gewöhnlichen Regel ist, so wird die Geschichte nur wie das fünfte Kapitel der Genesis sein, wo jeder thut und lebt, wie seine Väter auch. So geben auch Zeiträume in vielen Landschaften im Mittelalter in ihrer Geschichte nur Stoff zu solchen Kapiteln, und die Chroniken bringen dann nur Nachrichten von nassen und trockenen, heißen und kalten Jahren, Kometen, Miß-

geburten oder Klatschgeschichten, bis einmal eine Fehde den gleichförmigen Gang der Geschichte unterbricht *).

Noch oft stellt man das Mittelalter, als die Zeit der Alleinherrschaft der katholischen Kirche, in Gegensatz mit der Reformation, um diese als strahlende Morgenröthe und hellglänzenden Tag nach der Finsterniß des Mittelalters erscheinen zu lassen. Inwiefern sie dem Mittelalter gegenüber Tag genannt zu werden verdient, ist in dem Vorhergehenden schon mehrmals gelegentlich dargelegt. Insbesondere stellt man in dieser Hinsicht das Mittelalter auch als die Zeit der äußersten Armuth und Rohheit dar, und leihet dabei dem Reformations-Zeitalter die Vorzüge und die Errungenschaften unserer Tage, wenigstens insofern, daß man sie als unter dem Druck der Verhältnisse des Mittelalters unmögliche Ergebnisse darstellt, deren Bedingungen nur durch die Reformation gegeben seien, während doch ein auch nur oberflächlicher Hinblick auf die Ursachen unserer Freiheiten,

---

*) Jakob Grimm: „Wer ohne empört zu sein, kann Adelung's Schilderung der ältesten Deutschen lesen? aus allen einzelnen Lastern, deren die Geschichtschreiber erwähnen, entwirft er ein Bild des Ganzen, eben als wollte man aus den Criminalfällen heutiger Zeitungen auf unsere Verworfenheit überhaupt schließen. Nicht besser verfahren gelehrte Beurtheiler des Mittelalters; was hilft es, daß nun die Gedichte herausgegeben sind, die uns das beseelte frohe Leben jener Zeit in hundert sinnigen und rührenden Schilderungen darstellen? des Geredes über Faustrecht und Feudalismus wird doch kein Ende, es ist, als ob die Gegenwart gar kein Elend und Unrecht zu dulden hätte oder neben den Leiden der damaligen Menschen gar keine Freuden möglich gewesen wären. Hier blos das Rechtsverhältniß berührend glaube ich, die Hörigkeit und Knechtschaft der Vergangenheit war in Vielem leichter und liebreicher, als das gedruckte Dasein unserer Bauern und Fabriktaglöhner; die heutige Erschwerung der Ehe fur den armen und den angestellten Diener grenzt an Leibeigenschaft: unsere schmachvollen Gefangnisse sind ärgere Qual als die verstümmelnden Leibesstrafen der Vorzeit. Bis zur Abschaffung der Todesstrafe hat sich all unsere Bildung noch nicht erheben können; fast nur für Feigheit und Diebstahl, weil diese Verbrecher öffentlich verabscheut waren, kannte sie das rohe Alterthum. Statt seiner persönlichen Bußen haben wir unbarmherzige Strafen, statt seiner farbigen Symbole Stöße von Acten, statt der Zinshüner und Fastnachtseier kommt der Pfänder, namenlose Abgaben in jeder Jahrzeit zu erpressen. Die Töchter erben gleich den Söhnen, die Frauen stehen nicht in der alten Vormundschaft, aber gezwungene Witwencassen sorgen für die Darbenden, und Pensionen bezahlen was nicht verdient worden ist. Eintöniger Mattheit gewichen ist die individuelle Persönlichkeit, die kräftige Hausgewalt des alten Rechts." — J. Grimm's deutsche Rechtsalterthümer. Vorrede. S. XVI.

Rechte, Besitzthümer, Stiftungen, Erfindungen, Entdeckungen ꝛc. belehrt, daß sie großentheils entweder nur Ueberbleibsel, oder Wirkungen mittelalterlicher Bedingungen, Verfassungen, Einrichtungen, Zustände und Vorerfindungen sind. — Hier ist es zunächst nur um einen Ueberblick der äußerlichen gesellschaftlichen und bürgerlichen Kultur des Mittelalters zu thun.

Eine Kultur-Geschichte des Mittelalters kann hier nicht beabsichtigt und gegeben werden. Es kann hier nur Zweck sein, im Allgemeinen eine Andeutung zu geben, woraus wir auch jetzt noch die Höhe des äußeren Kulturstandes des Mittelalters abzunehmen vermögen, indem wir aus den vorliegenden Wirkungen und dem Augenschein auf entsprechende Ursachen zurückschließen. — Zunächst fallen uns aus dem Mittelalter am häufigsten und meisten noch die Bauwerke desselben auf. Man bauete Thürme von beinahe 500 Fuß und Gewölbe von 150 Fuß Höhe. Die Thürme waren oft bis zum Gipfel von lauter gehauenen Steinen, die zu den künstlichsten durchbrochenen Pyramiden mit inneren oder äußeren Wendeltreppen, oder zu großen freistehenden Kronen aus kühnen Bogen und vielen zierlichen Blumen, Ranken, Knäufen und Spitzen bestehend zusammengesetzt wurden. Unerschöpflich ist an den großen kostbaren Kathedralen die Mannigfaltigkeit der Verzierungen: jedes Fenster hat seinen eigenen Bau, keine Rosette gleicht der andern; jeder Wasserspeier ist oft ein besonderes Thier, jedes Kapital und jeder Aufsatz auf den Spitzen hat seine eigenen Blumen. Auf die vielfältigste Weise wußte man kleine Räume scheinbar auszudehnen, die Spitzbogen, die Verzweigung der von den Pfeilern ausgehenden Gewölberippen, die Säulenbündel, die Umgänge hinter dem Chore und die Kapellen in denselben, die mannigfaltigen Formen und die Kleinheit der Glasscheiben, das Halblicht der Kirchen durch bunte Fenster, dienten dazu. Das Einförmige und Langweilige suchte und wußte man bestens zu vermeiden. An dem Bau und der Einrichtung der alten Kirchen, z. B. in den Vorhallen (Paradiesen), der Abtheilung des Chors, der Stellen der Statuen ꝛc., der Wahl und Verbindung der Blumen, Thiere und Arabesken, zeigt sich ein außerordentlicher Ideen-Reichthum in Beziehung auf die biblische und christliche Geschichte, die christliche Glaubens- und Sittenlehre und die Kirche selbst *). — Die Glasfenster glänzten in der auserlesensten Farbenpracht, und die Haltbarkeit und Dauer dieser so großen als feinen und zierlichen Baulichkeiten nöthigt beson-

*) Vgl. darüber das Kölner Domblatt 1843 und die daselbst angeführten Schriften.

ders jetzt, nach so vielen Jahrhunderten, hohe Bewunderung ab. Die Ausführung ihrer Gemälde setzte eine Chemie, eine Technik und einen Geschmack voraus, denen auch unser Zeitalter huldigt, denn einige der schönsten Farben weiß die heutige Chemie noch gar nicht oder doch nicht dauerhaft wieder darzustellen, die Technik, z. B. das Ueberziehen des Glases mit mehreren bunten Schichten, das Ausschleifen derselben ꝛc.) hat man theils aus den Anweisungen. theils aus der Behandlung und Bearbeitung des Glases selbst vom Mittelalter wieder erlernt, und rücksichtlich des Geschmackes weiß man es schon zu würdigen, daß zu große Feinheit in der Ausführung bei der Höhe und Ferne der Fenster vergeblich und unnütz ist, und die Farben am Besten wirken, wenn sie durch die Bleistreifen getrennt sind. Ueber die gothischen Kirchen des Mittelalters ist überhaupt zu bemerken, daß sie damals nicht in dem verkommenen und barocken Zustande waren, wie sie bis auf den König Ludwig von Baiern und großentheils auch noch jetzt erscheinen. Es dienten damals nicht blos die Bildhauerkunst und die Glasmalerei, sie zu verzieren, sondern wohin der Meißel nicht füglich gelangen konnte, ersetzte ihn der Spatel des Stuckarbeiters, und die Malerkunst füllte überhaupt die vorhandenen Räume mit passend vertheilten musivischen oder gemalten Bildwerken, als geschichtlichen Gemälden, musicirenden Engeln, Wolken und Sternen, Blumenranken ꝛc., und wo es thunlich war, fehlte es auch den Säulen, Kapitälen, Rosetten und Rippen des Gewölbes nicht an Vergoldung. Durch Vernachlässigung, Ueberweißung oder Abmeißelung verschwanden solche Zierrathen in den letzten Jahrhunderten, und auch jetzt noch werden sie durch Abfallen von Kalk oder Wegräumung späterer Bauten in Kirchen wieder entdeckt, von denen man bis dahin nie wußte, daß sie solche Verzierungen gehabt hatten. Mann kann sich daher leicht vorstellen, wie die Kirchen im Mittelalter prächtig waren, und man kam zu dieser Pracht leicht, weil der Sinn dafür rege wetteiferte, und die betreffenden Künste vielfach auch von und unter den Geistlichen und Mönchen betrieben wurden. Die Kirchen waren Gemeingut des Volkes; die Pracht derselben war daher zur Freude und Erhebung Aller. — Die häuslichen Wohnungen erschienen verhältnißmäßig klein und unansehnlich, obschon bei dem überhaupt hohen Stande der Handwerke und Künste, wenn auch hauptsächlich von Holz, doch nicht so schlecht gebaut und eingerichtet, wie im Allgemeinen die kleinen Häuser des XVII. und XVIII. Jahrhundertes. — Wie waren nicht überhaupt, auch in kleineren Städten, die öffentlichen Gebäude, z. B. Rathhäuser, Thore, Stadtmauern gewöhnlich mit Steinhauer-Arbeiten, wenig-

stens mit Gesimsen, Kranzleisten ꝛc., oder die Dächer mit rothen, grünen, blauen, weißen ꝛc. Ziegeln verziert. Selbst die Metalldächer der Kirchen waren wohl damascirt mit Zierrathen oder Versen, wie z. B. zu Köln. Man hatte auch vergoldete Thurmdächer. — Wie gefällig ist nicht auch die malerische Unordnung in dem Bau der Burgen, und wie wußte man das ermüdend Kasernenartige langer gleichförmiger Fensterreihen zu vermeiden. Oft ist bei diesen auch die Kunst zu beobachten, wie sie unmittelbar an jähen Abgründen erbaut sind, die gar keine Grundlagen zu Stellagen gaben. In Schottland und anderswo waren die Mauern der Burgen auch verglaset und sind es an übrig gebliebenen noch; eine Kunst, die ebenfalls untergegangen ist. — In Ansehung der Kanalbauten wird nur kurz an die großen Werke dieser Art in der Lombardei und dem Venetianischen erinnert, z. B. den Naviglio grande, begonnen 1170, den Kanal della Muzza 1220, den Naviglio della Martesana und den di Bereguardo beide begonnen im Jahre 1457.

Die Malerkunst des Mittelalters brachte wegen Mangel an Kenntniß der Anatomie oder solcher Vorbilder zwar nicht schöne, aber doch würdige und kräftige Gestalten hervor; besonders ist der Gesichtsausdruck durchgehends vortrefflich und ganz entsprechend. Daß man die heiligen Gestalten gewöhnlich so mager malte, hatte seinen Grund wohl darin, daß man das Uebersinnliche und Geistige in ihnen dadurch hervorheben wollte. Ganz ausgezeichnet sind aber die Bilder des Mittelalters vor denen der spätern und unserer Zeit durch die Kraft und Dauerhaftigkeit ihrer Farben, so wie durch den Glanz und Festigkeit des Goldgrundes, den viele derselben haben. Auf einem bis jetzt nicht wieder erreichten Höhepunkte stand die Malerei des Mittelalters zu Anfange des XVI. Jahrhunderts. Eine bisher bis zur Höhe des Mittelalters in derselben noch nicht völlig wieder erreichte Kunst ist, außer der Glas-, auch die Email- oder Schmelzmalerei, d. i. die Malerei mit eingeschmolzenen Farben. Ganz besonders ist auch der von den Römern her stets erhaltenen und jetzt noch besonders zu Rom geübten musivischen Kunst (Mosaik) zu erwähnen, mit der man die Fußböden und Wände der Kirchen in schönen farbigen Bildwerken schmückte.

Für die Höhe der Kunst in Metall-Arbeiten zeugen die auch jetzt noch aus dem Mittelalter zahlreich vorhandenen Reliquiarien, Kelche, Schüsseln, Humpen, Kronen, Waffen ꝛc. Bei den Kunsthändlern in den großen Städten findet man noch oft die kunstreichsten Filigrain- und getriebenen Arbeiten aus dem Mittelalter, z. B. Landschaften und Schlachtgemälde, die durch

die Feinheit und Vollkommenheit ihrer Ausführung einen Preis haben, der fünfzig- bis hundertmal den Werth des Silbers übersteigt. Noch sieht man auch manche eiserne Thüren und Gitterwerke aus dem Mittelalter mit den leichtesten und zierlichsten Formen und Verschlingungen des Eisens. Ueberhaupt befleißigte man sich auch bei gewöhnlichen Sachen, z. B. Beschlägen an Thüren und Koffern, Schlössern, Schlüsseln ꝛc. weit zierlicherer Formen, als man heut zu Tage zu thun pflegt. Ganz besonders zeigt sich die Vollkommenheit der mittelalterlichen Schmiedekunst an den Waffen und Rüstungen, die daher um ihres Kunstwerthes willen auch jetzt noch Kleinode der Sammlungen sind. Die Waffen waren oft so schön damascirt, emaillirt, mit Gold und Silber ausgelegt, und mit sonstigen Zeichnungen verziert, daß man dies kaum noch nachahmen kann. Die Rüstungen waren durch alle die feinen unsichtbaren Hefte und Scharniere an den geeigneten Stellen fast so biegsam wie Tuch, und doch verhältnißmäßig fest und leicht. — Besonders sind auch die Metallgüsse, als Statuen, Thüren mit vielem Bild- und Blumenwerk, Kron- und Standleuchter, Glocken ꝛc. zu erwähnen, so wie auch die vortrefflichen Siegel und die gravirten und mit Email ausgefüllten Bildwerke des Mittelalters.

Rücksichtlich der Holzarbeiten im Mittelalter ist z. B. an die Stellagen zu den fast 500 Fuß hohen Thürmen, an die hohen und künstlichen Dachstühle der Thurmdächer, an die weitgespannten hohen kunstreichen Decken der nicht gewölbten Kirchen an die reich geschnitzten Kanzeln, Chorstühle und Kirchenthüren, an die gewundenen Säulen, an die jetzt so gesuchten, zu den kunstreichen Figuren und Bildern mit Metall, Perlmutter, Marmor und buntem Holze eingelegten Arbeiten, an die mit Wappen und Bildwerken verzierten Panele in den öffentlichen Versammlungszimmern, an die Schachspiele, geschnitzten Bilder ꝛc. zu erinnern. Eben so sind die kunstreichen Schreine zu erwähnen, die durch ihre Fächer mit eingelegten Säulen, Fußböden und Spiegeln wie in eine weite kleine Halle blicken ließen. Auch hier befleißigte man sich im gemeinen Leben sehr mannigfaltiger und schöner Formen, wie man theils noch aus den alten Häusern und Thüren, theils aus alten Abbildungen ersehen kann, wo die Ständer der Fachwerke an den Häusern durch ihre Form das zwischenliegende Mauerwerk eben so häufig zu Rosetten oder andern hübschen krummlinigten Figuren, als zu einfachen Vierecken bildeten. Häufig waren die Ständer selbst auch durch Schnitzwerk verziert, wovon sich als Ueberrest am Meisten noch der Gebrauch der Inschriften fortgepflanzt und erhalten hat. — Von

Holzsachen konnte sich begreiflich verhältnißmäßig viel weniger bis zu uns erhalten, als von Metallsachen. Durch die Rohheit und Durstigkeit des XVII. und XVIII. Jahrhunderts kam die reiche Kunst des Mittelalters allmählig immer mehr in Verfall und Vergessenheit oder machte den nichtssagenden grotesken Bizarrerien des Rococo-Styles Platz, und beschränkte sich endlich nur auf gerade Linien und Flächen mit bloßer Politur, die man im Mittelalter als zu einfach und kunstlos im Allgemeinen verschmähete.

In Ansehung der Kleidung beweisen die vielen alten Gesetze gegen den Luxus, die vielen Namen für Kleidungsstücke in den alten Chroniken, so wie alte Gemälde und neuere Abbildungen, daß auch sie ihre Künstler und Moden hatte. Einzelne Absurditäten abgerechnet, z. B. die Schuhe mit Ellenlangen Schnabelspitzen und Glöckchen daran, stimmt man darin überein, daß sie sehr malerisch und kleidsam war, und die Kleidung für die gewöhnlichen Bedürfnisse gewiß auch zweckmäßig; denn die Mode kümmerte sich auch damals um Bedürfniß und Zweckmäßigkeit nicht mehr, als heut zu Tage. — Für die Stickkunst des Mittelalters zeugen die an manchen Orten noch vorhandenen alten Kirchenkleidungen und Tapeten, die mit Gold, Silber, Seide, Wolle, Perlen, Muscheln, Federn rc. oft sehr hübsch verziert sind. Einen glanzvollen Anblick von der Pracht, dem Staat und der Lebensart des Mittelalters gewährt etwa die vollständige Abbildung eines Ritters mit Rüstung, Mantel, Helmbusch und der großen Schabracke des Rosses, oder einer Edeldame mit ihren Ringen, Ketten und Geschmeiden in ihrer reich verzierten Kemnate.

Die Höhe der Gewerbe im Mittelalter zeigt sich auch in dem hohen Standpunkte, den die damaligen Handwerker in der bürgerlichen Gesellschaft einnahmen. Sie standen im Allgemeinen auf gleicher Höhe und in gleicher Ehre mit den Baumeistern, Bildhauern, Malern und andern Künstlern, denn alle hatten denselben gleichförmigen Weg zu machen, nach dessen Vollendung sie alle Meister hießen, so wie die Gelehrte Magister; alle Künste und Wissenschaften waren zünftig. Bei dieser gleichen Ehre der (schönen und technischen) Künste saßen daher auch die Handwerker zu Rathe und führten Befehl in den Kriegen; ihre Zünfte bildeten gleichsam eben so viele Kammern in der Stadtverfassung. Wollte ein Fürst oder Graf Bürger einer Stadt werden, so ließ er sich öfters in eine solche Zunft einschreiben. Auch die patrizischen Familien der großen Städte übten ihre Rechte in der Regel nur als Mitglieder einer Zunft. Man findet daher auch,

z. B. in den Urkunden der Kölner Archive, im XII. und XIII. Jahrhundert Meister blos lapicida, magister operis (des Baues) oder artium, faber etc. genannt, die zu sehr vornehmen, damals landesherrlichen Dynastieen gehörten. — War der Adel auch reicher und angesehener, so war der damalige Handwerker doch im Allgemeinen gebildeter. Die Handwerker des Mittelalters schätzten ihre Ehre und die ihres Hauses und Standes nicht geringer, als ein Graf oder Ritter die seinige, und ihre Söhne wurden eben so gut Bischöfe, Kanzler, Domherren oder Räthe, wie die Söhne des Adels. Mit dem XVI. Jahrhundert sank mit der Kunst und Wehre auch die Gunst und Ehre, am meisten in Deutschland, während sich in andern Ländern, z. B. in Spanien, die Gleichheit der bürgerlichen Ehre bis auf den heutigen Tag erhalten hat.

Die Kunst des Mittelalters blühete von Portugall bis Esthland, von Sicilien bis Island, von Syrien bis England. Eine ungeheure Menge Werke derselben wurde in der Reformation zerstört, besonders in den calvinistischen Ländern; in Schottland blieb nur Eine Kirche, die Hauptkirche zu Glasgow, übrig, die von den Bürgern gegen die Wuth der Bilderstürmer geschützt wurde. Von den nicht zerstörten Werken konnten sich auch hauptsächlich nur die erhalten, deren Meister man nach dem jetzigen Sprachgebrauche im engeren Sinne Künstler nennt, z. B. der Maler, Bildhauer, besonders auch der Baukünstler, dann auch der Metall-Arbeiter. Diesen Künstlern spürt man nun auch vorzugsweise in den Archiven und Urkunden des Mittelalters nach. Man hat von denselben auch schon eine ansehnliche Zahl Namen zusammen gebracht, in Frankreich mehr als 1500 *). Dies ist

*) Auszug aus einem Schreiben des Baron von Roisin, correspondirenden Mitglieds des Ministeriums des öffentlichen Unterrichts in Frankreich, jetzt zu Bonn, an den Verwaltungs-Ausschuß des Dombaues zu Köln. „Das Comité für die Kunstwerke und Denkmale Frankreichs hat bereits die Namen von mehr als 1500 meist unbekannten oder vergessenen Künstlern des Mittelalters aufgefunden, welche dasselbe mit Anmerkungen bekannt machen wird. Ohne Zweifel befindet sich in dieser Phalanx von Bildhauern, Glaskünstlern, Emailleurs rc. mehr als ein deutscher Name, ja vielleicht wird man unter ihnen manchen Namen entdecken, welcher auch in den Archiven des Kölner Doms, ohne nähere Angaben seines Wirkens und seines Werthes geruhet hat" Kölner Domblatt 1843. Nr. 51. — Eine unermeßliche Sammlung mittelalterlicher Kunstsachen von allerlei Art ist im Louvre zu Paris. Eine andere ist die Dusommerard'sche Sammlung daselbst im alten gothischen Palast des Kardinals von Ambriste in der Rue des Mathurins, welche Sammlung 1843 vom Staate für 200,000 Frcs. angekauft wurde.

gewiß eine sehr ansehnliche Sammlung von Künstlern, zumal wenn man bedenkt, wie geringe Sorgfalt man im Mittelalter darauf verwandte, ihre Namen zu erhalten, und wie wenig die Künstler selbst daran dachten. Ist doch der Name des größten Baukünstlers, des Baumeisters des Kölner Doms so gut wie unbekannt, und beruhet sein Name auf nicht viel mehr, als auf ein Uebereinkommen, ihn Meister Gerhard zu nennen. Von den Nibelungen, dem Reineke de Vos ꝛc. kennt man keine Verfasser; aus den frühern deutschen Malerschulen (der Colmarschen, Ulmschen ꝛc.) kennt man kaum ein Monogramm; in sämmtlichen deutschen Bauhütten kommt kaum da oder dort ein Name zum Vorschein; von vielen der vorzüglichsten Kirchen kann man die Zeit ihrer Erbauung nur aus dem Baustil errathen, und kein Name eines Stifters, Schenkers, Baumeisters ꝛc. hat sich dabei erhalten, denn man lebte nicht sich, sondern für's Allgemeine und für die Nachwelt.

Ueberhaupt fand, wie aus dem Gesagten schon hervorgeht, das Künstlerische im gemeinen Leben viel mehr Anwendung, als heut zu Tage, besonders an den vielen Kirchen und Kapellen. Im Mittelalter wiederholte sich, was sonst nur bei den alten griechischen Völkern der Fall war, daß Kunstsinn und Schönheitsgefühl eine Geisteseigenschaft und Lebensäußerung des Volkes waren, weshalb es zur Befriedigung dieser Bedürfnisse die größten Opfer brachte. Wo möglich bauete man die Thürme und Kirchen von Quadersteinen, verzierte die Häuser mit Erkern und Spitzen und künstlichen Windfahnen, versah sie auch wohl von Außen ganze Straßen entlang mit Gemälden oder auch mit Bildsäulen, verzierte die öffentlichen Brunnen mit Bildwerk und Wasserkünsten, ließ in, an und bei den Kirchen eine Menge Denkmäler und Grabsteine errichten, umschloß sie und andere Plätze mit Gitterwerk, machte großen Kunst- und Prachtaufwand mit Schaustücken ꝛc. bei Prozessionen und andern öffentlichen Aufzügen und Volksfesten ꝛc. Von jenen Bauwerken und Dingen hat sich in den ältern Städten Süddeutschlands als Ueberbleibsel aus dem Mittelalter oder als Nachahmung desselben noch Manches erhalten *).

D. F. B.

---

*) Ueber die Cultur des ältern Mittelalters vgl. z. B. M. J. Schmidt Gesch. der Deutschen III, 187—205. IV. 144—153. Ueber das XII. und XIII. Jahrhundert Hurters Innocenz III. Bd. IV. S. 650—700. — Schnitthenners deutsche Geschichte S. 223—226. Havemann Gesch. der Lande Braunschweig und Lüneburg I. S. S.

Ueber den gleichzeitigen Genuß von Fleisch- und Fischspeisen an den Sonntagen der vierzigtägigen Fastenzeit.

In der Fastenverordnung der Erzdiözese Köln findet sich seit einigen Jahren, nachdem I. als Fast- und Abstinenztage bezeichnet sind: 1) in der vierzigtägigen Fastenzeit der Aschermittwoch, alle Freitage und die drei letzten Tage in der Charwoche; 2) die Freitage der andern Quatertempertage des Jahres; 3) die Vigilien vor dem Pfingst- und Geburtsfeste des Herrn; II. als bloße Fasttage, in welchen aber die Pflicht der Abstinenz nur in so weit nachgelassen wird, daß der einmalige Genuß von Fleischspeisen, nicht aber der gleichzeitige Genuß von Fleisch- und Fischspeisen bei derselben Mahlzeit gestattet wird: 1) die oben nicht genannten Wochentage der vierzigtägigen Fastenzeit; 2) die Mittwochen und Sonnabende der drei Quatertemperzeiten (außer der vierzigtägigen Fasten) des Jahres; 3) die Vigilien: vor dem Feste a) der hh. Apostel Petrus und Paulus, b) der Himmelfahrt Maria's, c) Allerheiligen; III. als bloße Abstinenztage, an welchen nur der Genuß von Fleischspeisen untersagt wird: alle Freitage des Jahres, folgende Bestimmung:

„An den hier nicht genannten Tagen des Jahres, welche sonst Fast- und Abstinenztage waren, wird vom Fasten- und Abstinenzgebote gänzlich dispensirt, jedoch bleibt an solchen Tagen der gleichzeitige Genuß von Fleisch- und Fischspeisen bei derselben Mahlzeit verboten.“

Man hat darüber hier und dort Zweifel erhoben, welche unter den Tagen, die sonst Fast- und Abstinenztage waren, gemeint seien, namentlich hat man gefragt, ob auch die Sonntage der vierzigtägigen Fastenzeit zu denselben gezählt werden müßten. Obgleich jene Zweifel leicht zu lösen sind, und auch diese Frage nicht schwer zu beantworten ist, so glaube ich dennoch, mehren Lesern dieser Zeitschrift einen Dienst zu erwei-

---

145. 147. 244—247. 315. ꝛc. Kohlrausch deutsche Gesch. §§. 57. 59. — Annales archéologiques dirig. par. M. Didron. Par. 1843. — Kölner Domblatt 1844. Nr. 93—95. — Ueber die Baukünstler unter den Geistlichen und Mönchen vgl. Stieglitz Gesch. der Baukunst. Nürnb. 1837. S. 605 ff.

sen, wenn ich in beiden Beziehungen auf eine weitere Erörterung eingehe.

Es muß zu dem Ende vor Allem die Frage beantwortet werden, was hat die Kirche über die vierzigtägige Fastenzeit verordnet, und wie zählt sie diese Tage? Ohne uns hier auf die Frage einzulassen, ob die vierzigtägige Fastenzeit durch eine allmählige fromme Uebung der ersten Christen oder durch apostolische Anordnung und Ueberlieferung entstanden sei*), wollen wir die hier in Betracht kommenden kirchlichen Satzungen einer Erörterung unterziehen. Zuvörderst dringen die Satzungen der Apostel (canones apostolorum) auf die pünktliche Beobachtung der vierzigtägigen Fastenzeit unter Androhung der schwersten Kirchenstrafen, und zwar für die Geistlichen vom Bischof bis zum Vorleser oder Sänger der Absetzung (*καθαίρεσις*, depositio) und für den Laien der Ausschließung von der Kirchengemeinschaft. Denn so lautet die 68. Satzung: „Wenn der Bischof oder Priester oder Diakon oder ein Vorleser oder Sänger die heilige vierzigtägige Zeit vor Ostern oder den Mittwoch (*η Τετράς*, feria quarta) und den Charfreitag (*ἡ παρασκευή*) nicht fastet, der soll abgesetzt werden, wenn er nicht durch Körperschwäche gehindert wird. Ist er aber ein Laie, so soll er aus der Kirchengemeinschaft gestoßen werden**). Auch die erste Synode von Nicäa erwähnt der vierzigtägigen Fastenzeit als etwas bereits in der Kirche Bestehendes. Nachdem auf derselben verordnet worden ist, daß alle Jahre in jeder Kirchenprovinz zwei Synoden zur Beilegung, rücksichtlich zur Bestrafung von Mißhelligkeiten in der Kirche gehalten werden sollen, heißt es ausdrücklich: Die Synoden aber sollen gehalten werden, die eine zwar vor den vierzigtägigen Fasten, damit nach Entfernung aller kleinlichen Gesinnung Gott ein reines Opfer dargebracht werde, die andere aber zur Herbstzeit***). Auch auf der von Klodwig im Jahre

---

*) Vgl. Hierüber Natalis Alexand. Histor. ecclesiast. Saec. II. dissert. 4.

**) *Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ἀναγνώστης ἢ ψάλτης τὴν ἁγίαν τεσσαρακοστὴν τοῦ πάσχα ἢ τετράδα ἢ παρασκευὴν οὐ νηστεύοι καθαιρείσθω, ἐκτὸς εἰ μὴ δι' ἀσθένειαν σωματικὴν ἐμποδίζοιτο· εἰ δὲ λαϊκὸς εἴη, ἀφοριζέσθω.*

***) Concil. Nicaen. I. c. 5.: *σύνοδοι γινέσθωσαν, μία μὲν πρό τῆς τεσσαρακοστῆς, ἵνα πασης μικροψυχίας ἀναιρουμένης τὸ δῶρον καθαρὸν προσφέρηται τῷ θεῷ, δευτέρα δὲ περί τὸν τοῦ μετοπώρου καιρόν.* Can. 3. D. 18.

511 nach Orleans berufenen Synode wird c. 24. verordnet, daß vor der Feier des Osterfestes keine fünfzigtägige, sondern eine vierzigtägige Fasten gehalten werden soll *). Ferner verordnet die Synode von Laodicäa c. 50.: Es gezieme sich nicht in den vierzigtägigen Fasten am fünften Tage der letzten Woche das Fasten zu brechen, und die ganzen vierzigtägigen Fasten zu entehren; sondern es gezieme sich die ganze vierzigtägige Fastenzeit zu fasten und trockene Nahrung zu genießen **). Dieselbe Verordnung wird fast wörtlich wiederholt auf der zweiten Brakarensischen Synode vom Jahre 572 ***). Aus diesen Bestimmungen, welche noch mit andern vermehrt werden könnten, erhellet, daß die Synoden in den ersten Jahrhunderten der Kirche mit allem Ernste darauf gedrungen haben, daß vierzig Tage vor Ostern nach dem Beispiele des Heilandes gefastet werde.

Aber wie werden diese vierzig Tage gezählt, insbesondere: gehörten auch zu denselben die zwischen jene Tage fallenden Sonntage? Was den besondern Theil dieser Frage anbelangt, so erhellet aus den Satzungen der Kirche, den Vätern und Kirchenschriftstellern, daß die Sonntage niemals Fasttage, und weil man im Alterthum den Unterschied zwischen Fast- und bloßen Abstinenztage nicht kannte †), auch niemals Abstinenztage gewesen sind, ja noch mehr, daß das kirchliche Fasten an den Sonntagen (diebus dominicis) unter den härtesten Kirchenstrafen verboten wird. Denn so heißt es wieder in den Satzungen der Apostel: „wenn ein Geistlicher gefunden wird, welcher an dem Tage des Herrn oder an dem Samstage, mit Ausnahme eines einzigen fastet, der soll abgesetzt werden; wenn aber ein Laie, der soll von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden ††).

*) Concil. Aurelian. I. c. 24.: Id a sacerdotibus omnibus decretum est, ut ante paschae solemnitatem non *quinquagesima* sed *quadragesima* teneatur. Can. 6. D. 3. de Consec.

**) Concil. Laodic. c. 50.: *Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τεσσαρακοστῇ τῇ, ὑστέρᾳ ἑβδομάδι τὴν πέμπτην λύειν καὶ ὅλην τὴν τεσσαρακοστὴν ἀτιμάζειν· ἀλλὰ δεῖ πᾶσαν τὴν τεσσαρακοστὴν νηστεύειν ξηροφαγοῦντας.* Can. 8. Dist. 3. de Consecrat.

***) Concil. Bracarens. c. 50: Non liceat quinta feria novissimae septimanae ieiunium solvere et omnem exhonorare quadragesimam, sed sincere abstinentes totam quadragesimam perexire. Can. 7. Dist. 3. de Consec.

†) Natal. Alexand. saecul. II. dissert. IV. Art. II.

††) Canon. Apost. can. 65.: *Εἴ τις κληρικὸς εὑρεθῇ τὴν κυριακὴν ἡμέραν νηστεύων ἢ τὸ σάββατον, πλὴν τοῦ ἑνὸς μόνου, καθαιρείσθω· εἰ δὲ λαϊκὸς, ἀφοριζέσθω.*

Auch schreibt Tertullian: Wir halten es für Unrecht am Tage des Herrn zu fasten *). Wie die Satzungen der Apostel, verbietet auch die Gangrensische Synode das Fasten am Sonntage unter der Strafe der Exkommunikation mit diesen Worten: Wenn jemand wegen vermeintlicher Kasteiung am Tage des Herrn fastet, der sei verflucht **). Ferner in den Capitulis Martini oder in den Satzungen der zweiten Brakarensischen Synode findet das bisher Gesagte seine volle Bestätigung. Es heißt daselbst: Wenn ein Priester wegen öffentlicher Buße, welche ihm vom Bischofe oder aus irgend andern nothwendigen Gründen auferlegt worden ist, zur Bethätigung eines gewissen religiösen Eifers, am Sonntage gefastet hat, wie die Manichäer, der sei verflucht ***). Der

---

*) Tertull. de Coron. Milit. c. 3.: Die dominica ieiunium nefas ducimus.

**) Concil. Gang. c. 18.: *Εἴ τις διὰ νομιζομένην ἄσκησιν ἐν τῇ κυριακῇ νηστεύοι, ἀνάθεμα ἔστω.* Can. 7. Dist. 30.

***) Concil. Bracar. II. c. 57.: Si quis presbyter propter publicam poenitentiam a sacerdote acceptam aut aliqua necessitate die dominica pro religione ieiunaverit sicut Manichaei, anathema sit. Diese Stelle findet auch can. 17. D. 30. nur mit dem Unterschiede, daß dort statt acceptam aut aliqua necessitate gelesen wird acceptam absque aliqua necessitate. Die Correctores Romani bemerken zu dieser Stelle: *Presbyter:* Sequebatur: vel diaconus. Quae sublata sunt, quoniam absunt a plerisque manuscriptis et originali. Ceterum Burchardus et Ivo similem canonem citant ex concilio Turonensi, atque ita habet: *Si quis propter publicam poenitentiam a sacerdote acceptam, aut pro aliqua necessitate* etc. In aliquot Gratiani Manuscriptis est: *Si quis praeter publicam poenitentiam a sacerdote acceptam, absque aliqua necessitate* etc. quae optima videtur lectio. Nam in c. 18. Conciiii Gangrensis, unde hoc Martinus sumpsisse videtur, nulla presbyteri fit mentio, sed universe pronuntiatur, ut sup. ead. c. *Siquis tanquam: si quis ob pietatis, quemadmodum putatur, exercitationem, die dominico ieiunet, anathema sit:* et verba illa, *absque aliqua necessitate,* videntur huc importata ex cap. 19. eiusdem concilii. Neque vero presbyteris huiusmodi poenitentiae more laicorum imponebantur c. *illud* cum sequent. dist. 50 (c. 66. D. 50.) et c. fin. vers. nec. enim 82 dist. (c. 5. D. 82.). Sed quando in gravissima crimina publice incurrebant, depositi peregrinari iubebantur, c. si quis sacerdos 30. q. 1. (c. 9. C. 30. q. 1.) c. sacerdos de poenit. dist. 6. (c. 2. C. 33 q. 3. Dist. 6.). Ich überlasse meinen Lesern im Ganzen die Würdigung dieser Anmerkung. Nur das bemerke ich: wenn die Lesart si quis statt si quis presbyter den Vorzug verdient, auch aut aliqua necessitate gelesen werden muß,

angeführte Kanon enthält auch den Grund, warum am Sonntage unter der Strafe des Kirchenbannes nicht gefastet werden durfte. Denn so lautet derselbe in seinem weitern Verlaufe: In gleicher Weise ist es zufolge einer alten apostolischen Regel beliebt worden, an allen Tagen des Herrn und alle Ostertage hindurch bis zum fünfzigsten Tage nicht niedergeworfen oder gebeugt das Gebet des Herrn zu verrichten, sondern aufrecht stehend, weil wir an diesen Tagen das Freudenfest der Auferstehung des Herrn feiern *). Wir lassen diesen Grund vor der Hand auf sich beruhen, und wenden uns zu andern Synoden, welche ebenfalls die Sonntage der vierzigtägigen Fastenzeit vom Fasten ausschließen. So verordnet die Agathensische Synode v. J. 506. c. 12.: Es ist beliebt worden, daß alle Söhne der Kirche, mit Ausnahme der Sonntage, in der vierzigtägigen Fastenzeit, auch am Samstage gemäß der priesterlichen Anordnung und der herkömmlichen Strenge fasten sollen **). Wieder wird verordnet auf dem ersten Concil von Saragossa v. J. 381: Niemand soll fasten am Sonntage . . . . . . und von allen Bischöfen wurde gesagt: wer dieses thue, der sei verflucht ***). Endlich, um noch eine kirchliche Satzung anzuführen, daß niemals an den Sonntagen gefastet wurde, c. 14. X. de Verbor. signif. §. 1. (5, 40.) wird verordnet: Dem Feste des h. Matthias soll nach der Gewohnheit der Kirche insofern eine Vigilie vorhergehen, daß weder für den Schalttag noch in jeder andern Weise zwischen diese selbst und das Fest ein anderer Tag eingeschoben

---

wie jeder sich überzeugen wird, wenn er den Text genau betrachtet. Daß aber absque aliqua necessitate aus can. 19. Concil. gangrens. genommen sei, ist darum unwahrscheinlich, weil dort steht χωρὶς σωματικῆς ἀνάγκης.

*) Concil. Bracar. II. c. 57. Similiter et quod ab apostolis traditum canon tenet antiquus, placuit tam per omnes dominicas quam per omnes dies paschae usque ad quinquagesimam non prostrati neque humiliati sed erecto vultu ad dominum orationum fungamur officio; quia in ipsis diebus gaudium resurrectionis domini celebramus. Vgl. Concil. Nicaen. I. c. 20. u. c. 10 D. 3 de Consec.

**) Concil. Agath. c. 12.: Placuit etiam ut omnes ecclesiae filii, exceptis diebus dominicis, in quadragesima, etiam die sabatho, sacerdotali ordinatione et districtionis comminatione ieiunent. C. 9. D. 3. de Consec.

***) Concil. Caesaraugust. I. c. 2.: Ne quis ieiunet die dominica causa temporis aut persuasionis aut superstitionis . . . . . . Ab universis episcopis dictum est: Anathema sit qui hoc commiserit. C. 15. u. 14. D. 3. de consecrat.

werde, in welcher Vigilie selbst, wenn sie nicht auf den Sonntag fällt, auch gefastet wird *). Gleichwie aber, wenn das Fest des Apostels Matthias auf einen Montag fällt, das Vigilienfasten, nicht an dem unmittelbar vorhergehenden Sonntage, sondern an dem vorhergehenden Samstage gehalten wird, so soll dasselbe auch geschehen bei allen Festen, welche Vigilie haben, und die Feste der Apostel Philippus und Jakobus und des h. Johannes des Evangelisten haben darum keine Vigilien-Fasten, weil das Fest jener in die österliche Zeit, und dieses in die Geburtsfeier des Herrn fällt **).

Aus allen diesen Satzungen der Kirche, welche um so größeres Gewicht haben, weil sie in das allgemeine kirchliche Gesetzbuch aufgenommen worden sind, erhellet ganz deutlich, daß der Sonntag (dies dominicus) niemals weder ein Fast- noch ein Abstinenztag gewesen ist, und daß die Kirche die Beobachtung desselben in der einen oder der andern Weise unter ihren härtesten Strafen, für die Geistlichen unter der Strafe der Absetzung und für die Laien unter der des Bannes verboten hat. Eine besondere Bestätigung erhält dieses noch dadurch, daß die Kirche die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten als lauter Sonntage (Herrntage, dies dominicos) betrachtet und behandelt, und darum in derselben keine Fasten angekündigt worden sind, weshalb auch das zuvor erwähnte Fest der hh. Apostel Philippus und Jakobus,

---

*) L. C. Festum vero Beati Matthiae iuxta consuetudinem ecclesiasticam, Vigilia eatenus praecedat, ut nec pro bissexto, nec pro quolibet alio modo inter se et solemnitatem, aliam diem admittat, in qua utique vigilia, nisi venerit in Dominica, ieiunium celebretur.

**) C. 1. X. de observ. ieiuuior. (3, 40.): Ex parte vestra, sagt Innocenz III., quaesitum fuit, utrum si Nativitatem Domini, vel assumptionem B. Mariae, vel festivitatem alicuius Apostolorum in secunda feria contigerit evenire, die sabathi praecedentis vigilia debeat ieiunari? et utrum in Vigilia B. Matthiae Apostoli sit ieiunium iniungendum? Ad quod breviter respondemus, quod die Sabathi festivitates praelibatas secundae feriae praecedentis, et B. Matthiae Apostoli debet vigilia ieiunari. C. 2. daselbst: Consultationi tuae taliter respondemus, quod omnium Apostolorum vigiliae sunt in observatione ieiunii celebrandae, praeter vigilias Apostolorum Philippi et Iacobi et B. Iohannis Evangelistae; quoniam ipsorum solennitas intra solennitatem paschalem, istius autem intra Natalem Domini celebratur. — Sanctorum quoque vigiliae, quorum festivitas oportet secunda feria celebrari, in praecedenti sunt sabatho ieiunandae.

welches in diese Zeit fällt, keine Vigilien-Fasten hat. Hierfür mögen noch insbesondere folgende Satzungen hier eine Stelle finden. Diese fünfzig Tage hindurch, sagt der h. Ambrosius, ist bei uns ein beständiges und anhaltendes Fest, so daß wir in dieser ganzen Zeit weder Fasten verkündigen, noch beim Gebete zu Gott die Knie beugen. Diese fünfzig Tage werden also wie Sonntage gefeiert, und alle diese Tage wie Sonntage gehalten u. s. w. *). Obgleich von Ostern bis Pfingsten, sagt Isidor, die Ueberlieferung der Kirche die Strenge der Enthaltsamkeit durch das Mittagsmahl gemildert hat, so sollen doch, wenn einige Mönche oder Geistliche zu fasten wünschen, daran nicht verhindert werden; weil Antonius und Paulus und die übrigen alten Väter, auch an diesen Tagen in der Wüste sich sollen enthalten und die Enthaltsamkeit nicht gebrochen haben, als nur mit Ausnahme des Sonntags **). Möchten wir zu allen Zeiten, schreibt der h. Hieronymus, fasten können, was, wie wir in der Apostelgeschichte lesen, Paulus, und die mit ihm gläubig waren, an den Tagen der Pfingsten und am Tage des Herrn (Sonntag) gethan haben. Jedoch sage ich nicht, daß meiner Meinung nach an den Sonntagen gefastet werden soll, und will nicht die aus fünfzig zusammenhangenden Tagen bestehende Ferienzeit abschaffen ***).

Allein nicht nur die Satzungen der Kirche schließen die Sonntage von den vierzig Tagen der Fasten aus, sondern dieses geschieht auch von den Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern, aus welchen wir folgende Stellen anführen, die wir aus der zuvor

---

*) C. 8. D. 76. Per hos quinquaginta dies nobis est iugis et continuata festivitas: ita ut hoc omni tempore neque ad observandum indicamus ieiunia, neque ad exorandum Deum genibus succedamus. Instar ergo Dominicae totá quinquaginta dierum curricula celebrantur, et omnes velut dies dominici deputantur etc.

**) Can. 10. daselbst: Post pascha usque ad pentecosten, licet traditio ecclesiarum abstinentiae rigorem prandiis relaxaverit: tamen si qui monachorum vel clericorum ieiunare cupiunt, non sunt prohibendi: quia Antonius et Paulus, et ceteri patres antiqui, etiam his diebus in eremo leguntur abstinuisse neque solvisse abstinentiam, *nisi tantum die dominico.*

***) Can. 11. daselbst: Utinam omni tempore ieiunare possemus, quod in actibus apostolorum diebus pentecostes et die dominico apostolum Paulum et cum eo credentes fecisse legimus. Nec hoc dico, quod dominicis diebus ieiunandum putem, et contextas quinquaginta diebus ferias auferam.

gedachten Dissertatio von Natalis Alexander entnehmen. So sagt der h. Epiphanius: Vor den sieben Ostertagen die vierzigtägigen Fasten beobachten und im Fasten verharren, ist Gebrauch der Kirche, aber durchaus an keinem Sonntage pflegt sie zu fasten, selbst in der vierzigtägigen Fastenzeit *). Desgleichen sagt der h. Ambrosius: In dieser durch die Gesetze bestimmten Zeit, soll keiner vor der Non zu Mittag essen, mit Ausnahme des Sonntags und Sabbaths **). Ferner Cassianus: Aus welchem Grunde wird die vierzigtägige Fastenzeit sechs Wochen begangen, obgleich in einigen Provinzen eine etwa für die Religion angelegentlichere Sorge eine siebente Woche noch scheint hinzugesetzt zu haben, da keine von beiden Zahlen nach Abzug des Sonntags und des Samstags die Summe von vierzig Tagen ausmacht? Denn in den Wochen selbst sind nur sechs und dreißig Tage enthalten ***). Wiederum sagt Sokrates: Zuerst also jene Fasten, welche vor Ostern gehalten werden, findest du von Andern anders beobachtet. Denn diejenigen, welche zu Rom sind, fasten nur drei zusammenhängende Wochen vor Ostern, mit Ausnahme des Samstags und des Sonntags. Diejenigen aber, welche in Illyrien und durch ganz Achaja und zu Alexandrien wohnen, fasten vor Ostern sechs Wochen und nennen dieses Fasten das vierzigtägige (quadragesima). Andere, die wiederum eine von jenen verschiedene Sitte befolgen, beginnen die Fasten in der siebenten Woche vor Ostern; und fasten nur drei Wochen, jede zu fünf Tagen, unter Zwischenräumen, und auch diese nennen nichts destoweniger diese Zeit die vierzigtägigen Fasten. Aber ich muß mich darüber wundern, aus welchem Grunde jene, obgleich sie in der Zahl der Tage von einander abweichen, dennoch mit demselben Namen die vierzigtägigen Fasten benennen. Für diese Benennung führt jeder gemäß seiner Einsicht besondere Gründe an †).

Aus diesen Zeugnissen erhellet nicht allein, daß man niemals, selbst in der vierzigtägigen Fastenzeit, an den Sonntagen fastete; sondern auch, daß lange in Ansehung der vierzigtägigen Fasten vor Ostern eine große Verschiedenheit obgewaltet hat. Ueber dieselbe berichtet uns schon Eusebius. Derselbe sagt ††):

---

*) Epiphan. in Exposit. fid. cath.

**) Ambros. Serm. 26.

***) Cassian. Collat. 21. c. 24.

†) Sokrates Hist. ecclesiast. lib. 5. c. 22.

††) Vgl. Eusebius Kirchengeschichte. Zum erstenmal vollständig übersetzt mit Anmerkungen und dem Leben des Verfassers, von August Closs. Stuttgart 1839. B. 5. Kap. 23 u. 24.

„Die Gemeinden in ganz Asien *) glaubten, einer alten Ueberlieferung zufolge, das Paschafest am 14. Tage des Monden, an welchem den Juden das Paschalamm zu opfern geboten war **), feiern zu müssen ***) und überhaupt an diesem Tage, mochte es einen Wochentag treffen, welchen es wollte, die Fasten zu beschließen. Dagegen war es bei allen andern Gemeinden nicht üblich, es auf diese Weise zu halten, sondern man beobachtete nach einer apostolischen Ueberlieferung die noch jetzt herrschende Weise, daß man die Fasten an keinem andern Tage, als am Tage der Auferstehung unseres Erlösers abbrechen dürfe. Es wurden dieserwegen Versammlungen und Zusammenkünfte der Bischöfe gehalten †) und alle schrieben einstimmig den Christen aller Orten in Briefen die Kirchensatzung vor, das Geheimniß der Auferstehung des Herrn dürfe an keinem andern Tage als am Sonntage gefeiert werden, und nur an diesem Tage die Aufhebung der Osterfasten stattfinden. Es ist noch jetzt ein Brief der damals in Palästina versammelten Bischöfe, bei welchen Theophilus, Bischof von Cäsarea, und Narcissus, Bischof von Jerusalem ††), den Vorsitz führten, so wie ein anderer dieselbe Streitfrage betreffender von den in Rom versammelt gewesenen Bischöfen, welchem der Name des Bischofs Victor vorgesetzt ist, vorhanden. Desgleichen hat man einen Brief von den Bischöfen in Pontus, unter welchen Palmas als der älteste den Vorsitz führte, und von den Gemeinden in Gallien, von welchen Ire-

*) Hier ist unter Asien die sogenannte Asia proconsularis Aeolien, Jonien, Lydien und Karien im westlichen Theile von Kleinasien zu verstehen.

**) Dies war der 14. Tag des ersten jüdischen Monats, welcher Nisan heißt, oder nach unserer Berechnung der erste 14. Tag des Mondes oder der erste Vollmond nach dem Frühlings-Aequinoctium.

***) Weil man annahm, daß Christus das letzte Mahl mit seinen Jüngern als ein eigentliches Passahmal zu derselben Zeit, in welcher die Juden dieses feierten, genossen habe.

†) Dies sind die ersten zuverlässigen Nachrichten von Synoden, wiewohl es wahrscheinlich genug ist, daß hin und wieder auch früher Synoden gehalten sein mögen, obgleich uns die Geschichte kein gewisses Denkmal davon aufbewahrt hat.

††) Es könnte — sagt Neander (Kirchengeschichte I. p. 522. Anmerk.) in Bezug auf die palästinensischen Bischöfe — auffallend erscheinen, auch die Gemeinden von Palästina in dieser Reihe zu finden; aber es ist wohl zu bedenken, daß die Gemeinde von Cäsarea von Anfang an vorzugsweise aus Heidenchristen bestand und daß die Gemeinde zu Jerusalem unter dem Kaiser Hadrian eine mehr heidnisch-christliche Gestalt angenommen hatte.

neus Bischof war, so wie auch von denen in Osdroene und den dortigen Städten. Ueberdies ist noch ein Privatschreiben vorhanden von Bacchyllus, dem Bischofe der Gemeinde zu Korinth, und von sehr vielen Andern, welche alle einer und derselben Meinung und Ansicht waren und auf gleiche Weise sich aussprachen.

„Allein die Bischöfe von Asien behaupteten mit großem Nachdruck, man müsse den ihnen von Alters her überlieferten Gebrauch beibehalten. An ihrer Spitze stand Polykrates, welcher auch in einem Briefe an Victor und die römische Gemeinde die bis auf ihn herab vererbte Ueberlieferung mit folgenden Worten vorträgt: „„Wir feiern den Tag unverfälscht, ohne Zusatz und Schmälerung. Denn in Asien ruhen große Lichter, welche auferstehen werden am Tage der Erscheinung des Herrn, wenn er in Herrlichkeit vom Himmel kommen und alle Heiligen auferwecken wird. — Philippus nämlich, einer von den zwölf Aposteln, welcher in Hieropolis den Grabesschlummer ruht, und zwei seiner Töchter, die als Jungfrauen alt geworden, so wir noch eine dritte Tochter von ihm, welche einen Wandel im h. Geiste geführt und in Ephesus begraben liegt, sodann auch Johannes, der an der Brust des Herrn gelegen, der war ein Priester und trug das Stirnband, der Glaubenszeuge und Lehrer, er schläft in Ephesus; ferner Polykarpus, der in Smyrna Bischof und Märtyrer gewesen, und Thraseas, ebenfalls Bischof und Märtyrer von Eumenia *), der in Smyrna ruht. Was soll ich noch des Bischofs und Märtyrers Sagaris, der in Laodicea schläft, erwähnen, was des seligen Papirius **) und des verschnittenen Melito ***), der in seinem ganzen Leben des h. Geistes voll war und in Sardes begraben liegt in Erwartung der Heimsuchung vom Himmel, da er von den Todten auferstehen wird. Diese alle haben das Pascha immer am 14. Tage nach dem Evangelium gefeiert und sind nicht davon abgewichen, sondern immer der Regel des Glaubens gefolgt. Auch ich, Polykrates, der geringste unter euch allen, werde nach der Ueberlieferung meiner Verwandten, deren einigen ich gefolgt bin (denn sieben von ihnen sind Bischöfe gewesen und ich bin der achte, und sie haben immer den Tag gefeiert, wann das Volk den Sauerteig wegließ); auch ich, meine Brüder, der ich

*) Eine Stadt in der kleinasiatischen Landschaft Phrygien.

**) Sagaris war Bischof in Laodicea gewesen und Papirius soll nach Symeon Metaphrastes der Nachfolger des Polykarpus gewesen sein.

***) Wenn Melito von Polykrates ein Verschnittener genannt wird, so bedeutet dies wohl nichts mehr, als eine beständige Enthaltsamkeit von der Ehe.

65 Jahre alt bin, der ich mit Brüdern aus der ganzen Welt verkehrt, der ich die ganze h. Schrift völlig und fleißig durchgelesen habe, werde durch keine Drohungen*) mich schrecken lassen. Denn größere Männer, als ich, haben gesagt, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen**).““ Hierauf schreibt er von allen Bischöfen, die mit ihm zugegen und gleicher Meinung mit ihm waren, Folgendes: „„Ich könnte auch der anwesenden Bischöfe, welche ich nach euerm Verlangen***) zusammenberufen habe, erwähnen. Würde ich ihre Namen aufschreiben, so wäre ihrer eine sehr ansehnliche Zahl. Da sie aber mich geringen Mann besuchten, so billigten sie den Brief, wohl wissend, daß ich meine graue Haare nicht vergebens trage, sondern immer in dem Herrn Jesu gewandelt bin.““ Auf dies wollte der römische Bischof Victor alsbald die Gemeinden Asiens sammt den benachbarten Kirchen als heterodoxe von der allgemeinen Einigung ausschließen, und drohete in Briefen, alle dortigen Brüder für exkommunizirt erklären zu wollen. Allein ein solches Verfahren fand nicht den Beifall aller Bischöfe, sondern sie forderten ihn ihm Gegentheil auf, Gesinnungen des Friedens, der Einigkeit und der Liebe gegen die Nächsten zu hegen. Ihre Briefe, worin sie den Victor nachdrücklich tadeln, sind jetzt noch vorhanden. Unter anderm schrieb auch Irenäus im Namen der Brüder in Gallien, welchen er vorstand, einen Brief. Er erklärt sich zwar in demselben dafür, daß man nur am Sonntage das Geheimniß der Auferstehung des Herrn feiern solle, erinnert aber doch den Victor auf gebührende Weise und umständlich, er möchte nicht ganze Gemeinden Gottes, weil sie die Ueberlieferung eines alten Brauches beobachteten, von der Kirchengemeinschaft trennen. Irenäus äußert darin auch Folgendes: „„Die Streitfrage betrifft nicht allein den Tag, sondern auch die Art des Fastens. Denn die einen glauben, daß sie nur einen Tag fasten sollen, die andern zwei, andere noch mehrere. Wieder andere lassen die Zeit des Fastens 40 Stunden lang Tag und Nacht hindurch dauern. Und diese Verschiedenheit in der Beobachtung des Fastens ist nicht zu unserer Zeit entstanden, sondern schon lange vorher bei unsern Vorfahren, welche sich vermuthlich nicht auf's Genaueste daran

*) Viktor hatte nämlich den Polykrates und die übrigen Asiaten mit der Exkommunikation bedroht, wenn sie nicht das Osterfest mit den Abendländern feierten.

**) Apostelg. 5, 29.

***) Nämlich auf Viktors und der italienischen Bischöfe.

hielten und so die in aller Einfalt und aus Unkunde entstandene Gewohnheit auf die Nachkommen vererbten. Gleichwohl haben diese alle im Frieden gelebt, und auch wir leben im Frieden mit einander und die Verschiedenheit in den Fasteneinrichtungen läßt die Eintracht des Glaubens um so stärker hervorleuchten."" Hierauf fügt Irenäus noch eine Erzählung bei, die ich hier ganz an ihrem Platze beibringen will. Sie lautet also: „„Die Presbyter *), welche vor Soter der Kirche vorstanden, über welche du jetzt die Aufsicht führst, ich meine den Anicetus, Pius, Hyginus, Telesphorus und Xystus, haben weder selbst das Passah so gefeiert, noch auch es ihren Untergebenen erlaubt. Allein obgleich sie dasselbe nicht so feierten, so lebten sie dennoch in Frieden mit denjenigen, welche aus den Gemeinden kamen, wo es so gefeiert wurde, wiewohl die Feier desselben denjenigen, welche es nicht so feierten, mehr auffallen mußte. Und niemals sind dieses Umstandes wegen Einige exkommunizirt worden, sondern es haben sogar deine Vorfahren, obgleich sie es nicht so hielten, denen aus fremden Kirchen, die es so hielten, die Eucharistie gereicht **). Als der selige Polykarpus unter Anicetus nach Rom kam und beide über verschiedene Gegenstände mit einander einen unerheblichen Streit hatten, so wurden sie gleich einig mit einander, ohne über diesen Punkt mit einander streiten zu wollen. Denn es konnte weder Anicetes den Polykarpus bewegen, es nicht so zu halten, da dieser mit Johannes, dem Jünger unseres Herrn und mit den übrigen Aposteln, mit welchen er umgegangen war, es immer so gehalten hatte, noch überredete Polykarpus den Anicetus, es so zu halten, indem dieser sagte, er müsse an dem Brauche seiner Vorgänger festhalten. Allein dessen ungeachtet bestand nicht nur ein gutes Vernehmen unter ihnen, sondern Anicetus erlaubte auch dem Polykarpus aus Achtung, der Abend-

*) Hier nennt Irenäus die römischen Bischöfe Presbyter. Bekanntlich wurden in den ersten Zeiten der Kirche die Benennungen πρεσβυτεροι und επισχοποι nicht so genau unterschieden, so daß die Bischöfe auch wohl πρεσβυτεροι genannt wurden.

**) Hier ist von der Kirchengemeinschaft die Rede, welche man hielt und bezeugte, wenn Leute von fremden auswärtigen Kirchen zusammen kamen. Hielt man Frieden und Einigkeit, so ließ man sie Theil nehmen an der heil. Eucharistie. Das war das Zeichen der Aufnahme. Waren sie Bischöfe oder Priester, so ließ man sie auch Theil an den geistlichen Verrichtungen nehmen, auch wohl das heil. Opfer verrichten und das heil. Abendmahl austheilen Widerfuhr jemand an einer auswärtigen Kirche diese Kirchenehre nicht, so hieß das, ihn von der Gemeinschaft ausschließen oder ihn exkommuniciren.

mahlsfeier in der Gemeinde vorzustehen, und sie schieden von einander im Frieden, und sowohl die, welche das Passah so hielten, als auch die, welche es nicht so hielten, behielten den Frieden mit der ganzen Kirche bei.""

Gleichwie aber der Streit über die Osterfeier auf der Synode zu Arles *) und dem ersten Concilium zu Nicäa **) zu Gunsten des römischen Gebrauches entschieden wurde, so ist auch im Laufe der Zeit der Zeitraum der vierzigtägigen Fasten genau bestimmt worden. Denn so lautet es: Die vierzigtägige Fastenzeit soll mit der höchsten Genauigkeit beobachtet werden, damit das Fasten in ihr (mit Ausnahme der Sonntage, welche zu den Abstinenztagen nicht gehören) nicht, als nur Schwachheitshalber, gebrochen werde, weil diese Tage die Zehnten des Jahres sind. Denn von dem ersten Quadragesimalsonntage bis zum Ostertage werden sechs Wochen gezählet, welche zwei und vierzig Tage ausmachen. Werden aus diesen die sechs Sonntage von der Abstinenz abgezogen, so bleiben nur sechs und dreißig Abstinenztage. Wenn nun das Jahr in 365 Tagen abläuft, und wir sechs und dreißig Tage Buße thun, so geben wir Gott gleichsam den Zehnten des Jahres. Allein damit die heilige Zahl von vierzig Tagen voll werde, welche unser Erlöser durch sein heiliges Fasten geheiligt hat, so werden noch vier Tage der vorhergehenden Woche zur Ergänzung der vierzig Tage genommen, nämlich der Mittwoch als Fastenanfang, der Donnerstag, Freitag und Samstag. Denn wenn wir diese vier Tage den frühern sechs und dreißig nicht hinzufügen, so haben wir keine vierzig Tage, welche in der Enthaltsamkeit zuzubringen sind. Auch wird uns von dem allmächtigen Gotte befohlen, von allen unsern Gütern den Zehnten zu geben ***). Wenn auch nicht feststeht,

---

*) Concil. Arelat. I. c. Primo loco de observatione paschae domini, ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observetur et iuxta consuetudinem literas ad omnes tu dirigas.

**) Sozomen. I. 21.

***) Can. 15. Dist. V. de Consecrat.: Quadragesima summa observatione est observanda, ut ieiunium in ea (*praeter dies dominicos, qui de abstinentia subtracti* sunt) nisi quem infirmitas impedierit, nullatenus solvatur: quia ipsi dies decimae sunt anni. A prima igitur dominica Quadragesimae usque in Pascha Domini sex hebdomadae computantur, quarum videlicet dies quadraginta et duo fiunt, ex quibus dum sex *dominici dies abstinentiae* subtrahuntur, non plus in abstinentia, quam triginta et sex dies remanent. Verbi gra-

von wem und von welcher Zeit der oben angeführte Kanon ist, so erhellet doch auf das bestimmteste aus demselben, daß alles

tia, si per CCCLXV dies annus volvitur, et nos per XXXVI dies affligimur, quasi anni decimas Deo damus. Sed ut sacer numerus quadraginta dierum adimpleatur, quem solvator noster suo sacro ieiunio consecravit, quatuor dies prioris hebdomadae ad supplementum quadraginta dierum tolluntur: id est, quarta feria, quae caput ieiunii subnotatur, et quinta feria sequens, et sexta et sabathum. Nisi enim istos dies quatuor superioribus triginta sex adiunxerimus, quadraginta dies in abstinentia non habemus. Iubemur etiam ab omnipotenti Deo omnium bonorum nostrorum decimas dare etc. In den gewöhnlichen Ausgaben des Corp. iur. wird dieser Kanon Gregor I. beigelegt und soll aus einer Homilia desselben sein, gegen das Jahr 593. Allein die Correct. Rom. bemerken schon: Caput hoc, quomodo a collectoribus refertur, sumptum quidem aliqua ex parte videri potest ex homilia 16. beati Gregorii. Sed multa hic sunt, quae ibi non leguntur: et vicissim multa ibi, quae hic non sunt. Richter nennt dasselbe aber geradezu ein caput incertum. Bemerkenswerth ist noch, was Benedikt XIV. sowohl über diese Zeit, als den hier in Rede stehenden Kanon de Synod. dioecesan. lib. XI. cap. 1. N. 4 u. 5. sagt: Ad quadragesimale ieiunium, so lauten seine Worte, quod attinet, illud sex ad minus integras hebdomadas semper et ubique fuisse complexum, testatur Cassianus collat. 21. cap. 24., ubi Germanus Abbas Theonam interrogat his verbis: *Quid causae est, ut sex hebdomadibus quadragesima celebratur, licet in quibusdam provinciis, religionis forsitan propensior cura, adiecisse hebdomadam etiam septimam videatur?* Quaenam autem fuerint loca, in quibus ad septem hebdomadas protrahebatur, explicat Sozomenus lib. 7. cap. 19., inquiens: Alii vero septem hebdomadas computant, ut Constantinopoli, et per cunctas in circuitu provincias, usque ad Phoenicem. Cuius diversitatis ratio inde profecta est, quod hisce in provinciis, non solum *dies dominici*, sed etiam omnia sabbata, uno excepto, a diebus esurialibus subtraherentur, quibus subductis, sex et triginta dies remanebant ieiunio persolvendi, quemadmodum alibi, ubi *soli dies dominici* sex hebdomadarum ieiunio eximebantur. Quod autem Socrates lib. 5. hist. eccles. cap. 22. scribit, moris fuisse ecclesiae Romanae, tribus tantum hebdomadis ante Pascha ieiunare, id purum putum mendacium esse, evincunt contraria Leonis Magni, Petri Chrysologi, aliorumque patrum, qui Socratis aetate vixerunt, testimonia, congesta a Natali Alexandro *dissert.* 4. *ad saecul.* II.

In hunc modum quadragesimam observatam fuisse, ad tempus usque Gregorii Magni, liquet ex eiusdem homilia 16. in Evangelia, ubi S. Doctor rationem etiam adducit, cur sex et triginta dies ieiunio transigerentur, inquiens: *A*

Schwanken in dem Zählen der vierzig Tage der h. Fastenzeit endlich aufgehört hat, daß aber diese Tage in einer Weise ge-

praesenti die, usque ad paschalis solemnisatis gaudia sex hebdomadae veniunt, quarum videlicet dies quadraginta duo fiunt, ex quibus dum sex dies dominici abstinentiae subtrahuntur, non plus in abstinentia, quam triginta et sex dies remanent. Dum vero per trecentos, et sexaginta dies annus ducitur, nos autem per triginta et sex dies affligimur, quasi anni nostri decimas Deo damus: ut qui nobismet ipsis per acceptum annum viximus, auctori nostro nos in eius decimis per abstinentiam mortificemus. Praedictis vero triginta sex, alii quatuor dies: Cinerum videlicet et tres insequentes additi postea fuere quadragesimalis ieiunii initio, ut ita exactius Christi Domini exemplum imitaremur, qui *quadraginta diebus et quadraginta noctibus ieiunavit Matth.* 4. Quo vero tempore, et quo auctore id factum fuerit, difficile est difinire. Bellarminus lib. 2. de bon. oper cap. 15. censet, iam a quinto saeculo Romanae ecclesiae usum obtinuisse, ut quatuor dies, dominicam quadragesimae praecedentes, ieiunio consecrarentur. Etenim Leo Magnus *serm.* 4. *de quadragesima,* quem in dominica quadragesimae habitum, idem Bellarminus existimat, ait: *secunda, quarta, et feria sexta ieiunemus; sabbato autem apud beatum Petrum vigilias celebremus.* Verum hanc opinionem iamdiu exploserunt viri eruditi, praecipue Hugo Menardus *in not. ad Sacram.* Nam praeterquam quod dies ieiunii *in cit. loc.* descripti non sunt illi iidem, quos posterior aetas recipit, ex allegata Gregorii Magni homilia luculenter constat, praefatum additamentum, labente saeculo VI. in ecclesia Romana nondum fuisse moribus usurpatum; adduntque Pagius *critic. in Baron. ad an. 57. num. 8.*, et Natalis Alexander *cit. dissert. 4. ad saec. II. art. 3.*, ea Leonis verba in plerisque antiquis codicibus desiderari, ex quo coniiciunt, genuina non esse, sed Leonis sermoni recentius assuta. Alii apud Azorium *inst. part. 1. lib. 7. cap. 12. quaest.* 2., initiales illos dies additos arbitrantur ab ipsomet laudato Gregorio Magno; alii vero a Gregorio II., qui, ineunte saeculo VIII, pontificatum tenuit; sed omnes decepti sunt a Gratiano, qui in can. 16. de consecrat. dist. 5., Gregorio papae decretum adscribit, quod hisce verbis conceptum producit: *Ut sacer numerus quadraginta dierum adimpleatur, quem salvator noster suo sacro ieiunio consecravit, quatuor dies prioris hebdomadae, ad supplementum quadraginta dierum tolluntur, id est, quarta feria, quae caput ieiunii subnotatur, et quinta feria sequens, et sexta, et sabbatum;* quod tamen neque in paulo ante allegata homilia Gregorii Magni, e qua ceteroquin reliqua eiusdem canonis verba excerpta sunt, neque in Gregorii II. actis reperimus. Amalarius, auctor noni saeculi, lib. I. de *ecclesiasticis officiis* quae certe iuxta ordinem et ritum romanum exponit, cap. 7. inquit: *Quarta feria*

zählt worden, in welcher es jedem, der nur sehen kann, in die Augen springen muß, daß die in jene Fastenzeit fallende sechs Sonntage in der alten Kirche niemals weder Fast- noch Abstinenztage gewesen sind. Wenn das aber ist, so leuchtet es eben so sehr ein, daß die in die Zeit der vierzigtägigen Fasten fallende Sonntage zu den Tagen nicht gezählet werden können, an welchen bei einer und derselben Mahlzeit der Genuß von Fleisch- und Fischspeisen verboten werde.

Indeß, ehe ich dieses umständlicher hervorhebe, will ich einmal sehen, wie sich zu diesem unserm Ergebniß andere Theologen und Kanonisten verhalten, ob diese mit demselben übereinstimmen, oder mehr oder minder von ihm abweichen. Mit demselben stimmt erstlich überein Natalis Alexander in der mehrmals erwähnten Dissertation. Mit demselben stimmt auch überein Thomassin, indem derselbe behauptet, daß die Satzungen der Kirche das Fasten an Sonntagen verbieten *). Mit demselben

---

inter quinquagesimam et quadragesimam, ieiunium, quod protenditur in Pascha Domini, inchoamus At exadverso Ratramus, Monachus Corbeiensis, qui medio eodem saeculo nono apologiam contexuit pro Ecclesia Latina adversus criminationes Graecorum, lib. 4. cap. 4. asserit, Romanos caput ieiunii a dominica prima quadragesimae, non a feria quarta cinerum, inchoasse; quod ad rem advertunt Christianus Lupus in scholiis, et notis ad Concil. Can. tom. 3. p. 815., et Mabillonius praef. 2. in saecul. IV. cap. 4. num. 162. In tanta itaque rerum obscuritate, et auctorum discrepantia, illud videtur affirmandum, quod opinantur cit. Natalis Alexander, et Thomassinus tract de ieiunio part. 2. cap. 2., nimirum coepisse prius nonnullos fideles, ex singulari quadam pietate, quatuor dies, dominicae quadragesimae praevios antepaschali ieiunio adiicere, eorumque morem ab universa latina ecclesia paulatim receptum, vim et robur legis tandem obtinuisse, quam postea in Concilio Beneventano anni 1091. firmavit Urbanus II. can. 4.: *Nullus omnino laicus, post diem Cineris, et cilicii, qui* caput ieiunii *dicitur, carnibus vesci audeat;* ubi Laicorum tantum fit mentio, quia, observante laudato Christiano Lupo *ibid. pag.* 816., Clericorum mos erat ieiunium inchoandi Dominica quadragesimae, quod constat ex can. 4. et 6. apud Gratianum dist. 4. et ipsemet Urbanus II. edixit, in Concilio Claramontano, anni 1095., cuius canonem IX. a Guilielmo Malmesburiensi depravatum, ex Matthaeo Parisiensi, et Francisco Bellefortio, ita legendum asserunt Lupus *cit. loc.*, et Harduinus in sua collect. tom. 6. part. 2. col. 1737. *Nemo Laicorum a capite ieiunii, nemo Clericorum a Quinquagesima usque ad Pascha carnes comedat.*

*) Vet. et nov. eccles. discipl. Part. I. lib. II. c. 83.

stimmt auch theilweise überein, F. L. Ferraris, indem derselbe behauptet, obgleich das Fasten an sich am Sonntage, wie erhellet C. 11. D. 76. erlaubt sei; so sei doch wegen der Ketzerei der Manichäer, welche zur Verachtung der Auferstehung des Herrn behaupteten, daß das Fasten am Sonntage nothwendig sei, und wegen anderer Ketzereien, abergläubischer Gebräuche und Irrthümer von der Kirche verordnet worden, daß an den Sonntagen nicht gefastet werden soll *). Wenn wir auch dem Ferraris einräumen, daß das Fasten an Sonntagen an und für sich erlaubt sei, so glauben wir doch nicht, daß dieses aus C. 11. D. 76. hervorgehe. Es schreibt in demselben zwar der h. Hieronymus, daß der Apostel Paulus zufolge der Apostelgeschichte mit den Gläubigen an den Tagen der Pfingsten und am Sonntage gefastet habe. Allein unseres Erachtens erhellet dieses aus der Apostelgeschichte nicht **). Sollte dasselbe aber auch wahr sein, so kann es bei der gegenwärtigen Frage nichts verfangen, indem es sich nicht darum handelt, was an sich, sondern nach den Satzungen der Kirche erlaubt ist, indem dieselben bekanntlich vieles verbieten, was offenbar an und für sich als erlaubt betrachtet werden muß. Je richtiger aber die Folgerung, welche Ferraris ***) aus den mehrmals erwähnten Satzungen zieht, erachtet

*) Ferraris prompt. biblioth. Tom. IV. p. 3. Die dominico quamvis ex se licitum esset ieiunare, ut clare patet ex *cap.* Utinam 11. *dist.* 76; tamen propter haeresim Manichaeorum, qui in contemptum resurrectionis Domini dicebant ieiunium die dominico necessarium esse, et propter alias Haereses, superstitiones, et errores, statutum est ab ecclesia, non esse ieiunandum dominicis diebus. Sic in *canone* 65. Apostolorum; Cap. ieiunium 14. *et cap.* Ne quis ieiunet, 15. *dist.* 3. *de consecrat. et in cap.* Placuit 9. dist. 3. *de consecrat. et cap.* Quadragesima 15. *dist.* 5. *de consecrat.* Ecclesia a Quadragesima excipit dies dominicos. Unde si Ieiunium alicuius vigiliae incidat in diem dominicam, anticipari praecipit praecedenti sabbato; Cap. Ex parte 1. et *cap.* concilium 2. de *observat. Ieiunior.* Et *sacra Congregatio* universalis Inquisitionis romanae an. 1636. praecepit, ut nullo pacto ex devotione etiam B. Virginis imponatur ieiunium, quod indifferenter amplectatur dies dominicos, et festivos solennes, puta faciendum una die hebdomadae totius anni, cum sit contra usum et praxim ecclesiae.

**) Apostelg. 13, 2 u. 3. 14, 23 u. 27, 21.

***) Ferraris. l. c. Ex dictis num. 20. consectarium est, quod si vovisset, vel voveret per unum, vel per plures annos, subintelligeretur exemptus diebus dominicis a ieiunio: eo quia a lege ieiunii dies dominicos excipit ecclesia: immo nec

werden muß, daß, wenn einer gelobet, ein oder mehre Jahre zu fasten, dennoch die Sonntage in diesem Gelübde nicht begriffen seien; um so auffallender erscheint seine Behauptung, daß man an den Sonntagen während der Quadragesimalzeit zur Abstinenz verpflichtet sei, weil dieses von der Kirche angeordnet worden sei (dispositum est), da in den bisher erörterten Satzungen eine solche Anordnung nicht gefunden wurde, sondern überall das Gegentheil, und Ferraris selbst eine solche auch nicht anführt. Ob es daher eine solche gibt, muß aus dem weitern Verfolg der Sache erhellen. Auch Liguori behauptet, daß die in die vierzigtägige Fastenzeit fallende Sonntage Abstinenztage seien. Er wirft nämlich die Frage auf: Ob man an diesen Sonntagen der Abstinenz wegen auch verpflichtet sei, sich der Milchspeisen zu enthalten? Er führt zuerst einige an, welche diese Frage verneinen und zwar aus dem Grunde, weil die Sonntage in der vierzigtägigen Fastenzeit keine Fasttage seien. Zudem erhelle nicht, daß eine entgegenstehende unter einer schweren Sünde verbindende Gewohnheit eingeführt worden sei. Alsdann behauptet er, die entgegengesetzte Ansicht müsse man vertheidigen, weil C. 6. D. 4. im Allgemeinen an den Quadragesimaltagen die Abstinenz von den Milchspeisen geboten werde, und es auch gewiß sei, daß die Sonntage (dies dominici) auch Tage der vierzigtägigen Fastenzeit (Quadragesimae dies) seien *). Allein Liguori ist hier im Irrthum. Denn in

---

huiusmodi dominicis teneretur abstinere a carnibus; *tempore enim Quadragesimae diebus dominicis in tantum tenemur abstinere, quia sic ab eadem ecclesia dispositum est*, quod hic non supponitur dispositum nec a vovente: si autem vovisset, vel quis voveret cum expressa intentione ieiunandi etiam singulis diebus dominicis, quoties id malo fine fecisset, vel faceret, votum esset omnino nullum; si vero cum bona fide, ieiunium esset nullum solum, quoad hanc partem, tamquam illicitum, scilicet quoad dies dominicos; et ratio est quia in primo casu est omnimode mala et irreligiosa ob pravum finem, in secundo autem non sic, ut est clarum.

*) Theol. moral. lib. III. tract. VI. N. 1007. — Dubitatur I. an abstinentia a lacticiniis obliget etiam in Dominicis Quadragesimae? Negant *Pasq. Fagund. Mendo. Mach. Gom. Llamas*, etc. ap. Salm. l. c. n. 35. Ratio istorum est, quia in c. *Denique Dist.* 4. prohibentur lacticinia solum in diebus ieiunii, ut refert ibi *Glossa*. Dies autem Dominici in Quadragesima non sunt dies ieiunii; ergo non est in eis abstinendum a lacticiniis. Neque constat, ut dicunt, contrariam consuetudinem fidelium animo se obligandi sub culpa gravi fuisse introductam.

Quamvis praefata sententia non sane comprehendatur sub

unsern frühern Erörterungen ist bis zur Handgreiflichkeit gezeigt worden, daß die in die vierzigtägige Fastenzeit fallenden Sonntage zu dieser Zeit nicht gezählt werden dürfen, nicht gezählt werden können, weil wir ja sonst keine vierzigtägige, sondern eine sechsundvierzigtägige Fastenzeit hätten. Man begreift kaum, wie es möglich ist, solche Dinge nicht zu sehen! Auch aus dem vorangegangenen Kanon der vierten Distinktion erhellet nicht, daß man an den Sonntagen der vierzigtägigen Fastenzeit sich des Fleischessens enthielte, sondern daß man dasselbe reichlich genoß, selbst bis zur Mitternachtszeit (um sich für die Tage der Enthaltsamkeit schadlos zu halten) *). Allerdings wird gesagt, es sei angemessen (par est), daß man an den Tagen, an welchen man sich des Fleisches der Thiere enthalte, sich auch alles dessen enthalten solle, was vom Fleisch abstamme, wozu namentlich Milch, Käse und Eier gezählt werden **). Daß aber zu diesen Tagen die Sonntage in der Fastenzeit niemals gehört haben, ist sowohl aus diesem Kanon, wie aus vielen andern über allen

prop. relata Alexand. VII. †), omnino tamen opposita est tuenda cum *Viva in d. Prop. 32. n. 9. Sanch Cons. l. 5. c. 1. D. 19. n. 30. cum Cai. Cov. Medin. etc. Salm. d. c. 2. n. 35.* Ratio, quia ex citato c. Denique, universe praecipitur in diebus quadragesimalibus abstinentia a lacticiniis. Certum autem est, quod dies dominici, etiam Quadragesimae dies sunt: quare prima sententia sat probabilis non videtur, cum plures eam improbabilem putent apud *Sanch. d. n. 3.*

*) C. 6. D. 4. §. 1. De ipsa vero die dominica haesitamus, quidnam dicendum sit: cum omnes laici et seculares illa die plus solito ceteris diebus accuratius cibos carnium appetant, et nisi nova quadam aviditate usque ad medias nostes se ingurgitent, non aliter se huius sacri temporis observationem suscipere putant; quod utique non rationi, sed voluptati, imo cuidam mentis coecitati adscribendum est, *unde nec a tali consuetudine averti possunt; ideo cum venia suo ingenio relinquendi sunt, ne forte pejores existant, si a tali consuetudine prohibeantur. Ut enim ait Salomon: Qui multum emungit, elicit sanguinem* ††).

**) L. c. §. 2. Par autem est, ut quibus diebus a carne animalium abstinemus, ab omnibus quoque, *quae sementinam carnis trahunt originem*, ieiunemus, a lacte videlicet, caseo et ovis.

†) Non est evidens quod consuetudo non comedendi ova et lacticinia in Quadragesima obliget.

††) Prov. 30, 33.

Zweifel erhaben. Der Genuß der Fische wird zwar den Christen zur Erquickung, aber nicht zur Ueppigkeit gestattet, jedoch sollen sie sich keine kostbaren Mahlzeiten aus Seethieren bereiten *), und den Wein nur mäßig genießen **). Aus allem diesem ist klar genug zu ersehen, daß in diesem Kanon nicht enthalten ist, was Liguorio, der getreue Abschreiber des bekannten Moralisten Busenbaum, in demselben hat finden wollen. Uebrigens bemerkt Gratian zu demselben, daß diese Dinge, welche durch die Gesetze festgestellt worden sind, nicht die Billigung der allgemeinen Gewohnheit erhalten haben ***).

Ich will noch die Ansichten einiger Kanonisten erwähnen, welche theils mit dem oben aufgestellten Ergebniß übereinstimmen, theils von demselben abweichen. Unter diesen nimmt mit Recht der gelehrte Devoti die erste Stelle ein. Derselbe sagt: Unter den beständigen und feierlichen Fasten ist besonders heilig das Fasten vor Ostern, welches Quadragesima genannt wird; und obgleich nicht besonders behauptet werden kann, daß dasselbe von Christus geboten worden sei, so hat es jedoch seinen Ursprung in der apostolischen Ueberlieferung. Dieses Fasten dauert gegenwärtig vierzig Tage und beginnt am Aschermittwoch; früher bestand es aus sechs Wochen, das ist, aus sechs und dreißig Tagen; denn am Sonntage fasteten die Christen nicht gemäß einer alten Sitte zum Andenken an die Auferstehung des Herrn †).

*) L. c. §. 3. Ceterum piscium esus ita Christiano relinquitur, ut hoc ei infirmitatis solatium, non luxuriae pariat incendium. Denique qui a carne abstinet, nequaquam sumptuosiora marinarum belluarum convivia praeparet.

**) L. c. §. 4. Vinum ita quoque bibere permittitur, ut ebrietatem fugiamus; alioqui restat, ut omnia, quae corpori libent, similiter faciamus.

***) Haec etsi legibus constituta sunt, tamen quia communi usu approbata non sunt, se non observantes transgressionis reos non arguunt: aliquin his non obedientes proprio privarentur honore; cum illi, qui sacris nesciunt obedire canonibus, penitus officio iubeantur carere suscepto: nisi forte quis dicat, haec non decernendo esse statuta; sed exhortando conscripta. Decretum vero necessitatem facit: exhortatio autem liberam voluntatem excitat.

†) Devoti Institut. canonic. Tom. II p. 282: Inter sacra et solemnia ieiunia maxime sacrum est ieiunium ante Pascha, quod Quadragesima appellatur, et quod licet a Christo praeceptum affirmari non possit [1]) tamen ab apostolica traditione

1) Consule Ludovicum Thomasium *in Tract. de ieiun. par.* 1. cap.

Auch Sauter räumt ein, daß die Sonntage in der vierzigtägigen Fastenzeit nur durch den Gebrauch Abstinenztage geworden seien.

---

repetendum est [1]). Hoc ieiunium nunc complectitur dies quadraginta, atque eius initium fit a die cinerum [3]); olim

---

4. S. Hieronymus *in Isaiam lib.* 16. *tom.* 4. *cap.* 58. *col.* 688., et in Ionam cap. 3. opp. tom. 6. col. 416 edit. Vallarsii Veronae 1736. quadragesimae ieiunium repetere videtur et ieiunio, quod per dies quadraginta Moyses, Elias, et Christus Dominus observarunt. Verum id ita intelligendum est, non quod Christus de quadragesimali ieiunio disertum, atque expressum mandatum dederit, sed tantum quod proposuerit exemplum, cui insistius Ecclesia quadragesimae ieiunium instituit, uti monet Augustinus epist. 55. ad Ianuar. cap. 15. opp. tom. 2 col. 139 edit. Venet. 1829. Atque ita etiam intelligendi sunt, Basilius, Theophilus, Cyrillus Alexandrinus, Petrus Chrisologus, ceteri patres, qui hoc ieiunium ad divinam institutionem referunt.

2) S. Augustinus *de Baptismo contr. Donatist. lib.* 4 *cap.* 24 *opp. tom.* 9 *col.* 140 *edit. indic.*, S. Hieronymus *ep.* 41. *ad Marcellam opp. tom.* 1 *n* 3. *col.* 187 *edit. laud.*, S. Leo M *serm.* 43 *de quadrages. cap.* 2. *opp. tom.* 1. *pag.* 117 *edit. Romae* 1753. Apostolos observasse constat ieiunium *ante-paschale* quod numero dierum a quadragesimali differt, quoniam complectebatur tres illos dies, qui inter Christi mortem, atque eius resurrectionem intercesserunt. Ante-paschale hoc ieiunium ipsa fortasse aetate Apostolorum amplificatum deinceps est, atque ita quadragesima instituta; et certe cum haec institutio retenta semper in universa ecclesia fuerit, atque eius origo ignoretur, nonnisi apostolica auctoritate tradita haberi debet, quae celebris est Augustini regula. Consule Natalem Alexandrum cit. dissert. 4. art, 3. pag. 313 et Selvagium *antiq. Christian lib.* 2. *par.* 2. *cap.* 3. 4. *et* 5. Porro quadragesimam tamquam ubique observatam, ac iampridem receptam memorant Concilium Nicaenum *can.* 5. *col.* 326 *tom.* 1 *collect. Harduini*, Athanasius *in apolog. ad Constant. opp. tom.* 1. *pag.* 241. *num.* 15. *edit. Patavii*, Cyrillus Hierosolymitanus *catech.* 3. *de bapt. p.* 4 *et in notis edit. Paris.* 1720, Basilius *hom.* 2. *de ieiun. opp. tom.* 2. *pag.* 11 *num.* 2 *edit. Paris.* 1722, Gregorius Nazianzenus *orat.* 40. *in baptism. tom.* 1. *pag* 659 *edit. Colon.* 1690, Epiphanius *in exposit. fid. tom.* 1. *cap.* 22. *pag.* 1105 *edit. Paris* 1622, aliique patres. Illud non omittam, et alias olim fuisse Quadragesimas, ideoque illam, quam statim Pascha sequitur, *maiorem* appellatam fuisse, ut a reliquis distingueretur. Confer. Cl. Card. Garampium *Nemorie della B. Chiara di Rimini dissert.* 6. §. 6. *et seq. pag.* 202 *seq.*

3) Quis diem cinerum, et tres dies alios initio quadragesimalis

Denn so lauten seine Worte: Daß man an den Sonntagen der vierzigtägigen Fastenzeit, als an solchen, welche keine Fasttage sind, sich des Fleisches enthalten solle, ist nirgendwo ausdrücklich geboten, wohl aber durch den Gebrauch angenommen worden*). Ich will endlich noch ein Paar protestantische Kanonisten über die vorliegende Frage anführen. Dieselben sind Eichhorn und Richter. Der erstere sagt: „Die Quadragesimalfasten nach dem Gebrauche der Römischen Kirche reichen von Aschermittwoch bis Ostern, bilden aber nur vierzig Tage, weil die Sonntage ausgenommen sind" **). Der andere aber vom Fasten handelnd: „Hierher gehören zuvörderst die Quadragesimalfasten***) vor Ostern, die in der verschiedensten Auffassung und Begränzung gehalten wurden, bis allmählich im Abendlande (es ist ungewiß zu welcher Zeit) ihr Anfang auf den 46. Tag vor Ostern gesetzt wurde †).

constabat sex hebdomadibus, hoc est, diebus triginta sex[4]); nam die dominico Christiani de veteri more in memoriam dominicae resurrectionis non ieiunabant.

*) Sauter. Fundament. iur. ecclesiast. Catholic §. 816; Diebus dominicis per quadragesimam, utpote non ieiunosis, a carne abstinendum esse, nusquam expressa praeceptum[5]) usu tamen receptum est.

**) K. F. Eichhorn's Grundsätze des Kirchenrechts der katholischen und evangelischen Religionsparthei in Deutschland B. II. (Göttingen 1833) S. 565 in einer Note.

***) Walch, De ieiunio quadragesimali, Ien. 1727. — Vgl. Concil. Nic. (325.) C. 5. in C. 3. Dist. XVIII., Concil. Laod. (347—81) 650 in C. 8. D. III.

†) C. 16 Dist. V. de caus. (Greg. I.). Diese Stelle ist interpolirt.

ieiunii primus addiderit, ut numerus conficeretur quadraginta dierum, incertum est. Alii id a Gregorio M. alii a Gregorio II. factum putant.

4) Quaedam Ecclesiae sex hebdomadibus, et quaedam septem ieiunium, observabant; uti constat ex Cassiano *collat.* 21. *cap.* 24. *et seq. pag.* 568. *et seq. edit. cit.* Sed nulla tamen earum quadraginta dierum numerum explebat, cum illae dies dominicos, hae vero etiam sabbata exciperent, et ideo tantum ex diebus triginta sex ieiunium constaret Chrysostomus *hom.* 11. *in Genes. cap* 2. *opp. tom.* 4. *pag.* 84. *laud. edit. Paris.* Atque ita quidem quadragesimam usque ad aetatem Gregorii M. observatam fuisse const. ex eius *homil.* 16. *in Evangel. opp. tom.* 1. *lib.* 1. *n.* 5. *col.* 149 *edit. laud.*

5) Can. 7 8. Dist. III de *consecrat.* de aliis quadragesimae diebus praeter dominicos intelligendi sunt et Can. VI §. 1 Dist. IV. Can. 16. Dist. V. de *consecrat.* non obscure hoc eximunt.

Dieses erklärt sich daraus, daß am Sonntage auch in der Quadragesima nicht gefastet wurde*), daß es also einer Ergänzung für die ausfallenden Sonntage bedurfte, die man durch Zurechnung der unmittelbar vorhergehenden Tage erreichte.“ Alsdann sagt derselbe nach einer nähern Bestimmung der Fasttage: Dagegen sind die wöchentlichrn Fasttage, sowie die Sonntage in der Quadragesima nur Abstinenztage, an denen nur der Genuß narhafter Speisen, namentlich des Fleisches verboten ist**).

Welchen Gewinn haben wir nun für unsere Behauptung an allen diesen Theologen und Kanonisten? Alle stimmen mit uns darin überein, daß die Sonntage in der vierzigtägigen Fastenzeit niemals Fasttage gewesen sind. Dagegen sollen dieselben aber im Laufe der Zeiten nach Ferraris durch eine Anordnung der Kirche und nach Sauter durch den Gebrauch Abstinenztage geworden sein. Es ist in der That zu bedauern, daß Ferraris diese Anordnung der Kirche nicht namhaft gemacht. Schon aus diesem Grunde, sodann auch, weil dieselbe dem gelehrten Sauter unbekannt ist, sollte man sehr geneigt sein, an dem Vorhandensein einer solchen Verordnung zu zweifeln. Indeß wir wollen einmal zusehen, was als solche wohl geboten werden könnte. Man könnte zuvörderst meinen, auf der oben in einer Note aus Benedikt XIV. angeführten Synode von Benevent unter Urban II. im J. 1091 sei dieses verordnet worden mit den Worten: Nullus omnino laicus, post diem cineris et cilicii, qui dicitur, carnibus vesci audeat, oder auf der Synode von Clermont unter demselben Papst im J. 1095 mit diesen Worten: Nemo Laicorum a capite ieiunii, nemo Clericorum a Quinquagesima usque in Pascha carnes comedat. Allein Benedict XIV. führt diese Bestimmungen nur an zum Beweise, daß die Sitte, vierzig volle Tage vor Ostern zu fasten, auf jener Synode Gesetzeskraft erhalten habe (vim et robur legis obtinuisse). Sollten diese Sonntage Abstinenztage sein, so waren sie nach den alten Satzungen auch sofort Fasttage, und so hätte man keine vierzigtägige, sondern eine sechs und vierzigtägige Fastenzeit vor Ostern erhalten. Wie aber will man auch nur die Möglichkeit gelten lassen, daß eine ganze Synode mit dem Papste an der Spitze, selbst noch in einer Zeit tiefer Rohheit und Unwissenheit, einer Reihe

---

*) Tertullian. de coron. cap. 8., C. 7. Dist. XXX (conc. Gang. 355.), C. 15. (concil. Caesaraug. 380.) C. 9. Conc. Agath. 506. Dist. III de consecrat. etc. etc.

**) K. L. Richters Lehrbuch des kathol. und evangelischen Kirchenrechtes, mit besonderer Rücksicht auf deutsche Zustände (Leipzig 1842). §. 277.

von Satzungen geradezu widersprechen sollte. Zudem sind auch noch die Lesarten der hier in Rede stehenden Bestimmungen nicht ganz sicher und gewiß. Wir glauben daher die in Frage stehende kirchliche Bestimmung in jenen Synoden nicht finden zu können. Andere Stellen, in welchen eine solche Bestimmung enthalten sein sollte, sind uns nicht bekannt, und werden daher das Aufzeigen derselben von Andern mit Freuden entgegen nehmen. Wir stimmen darum der Ansicht von Sauter bei, daß die Sonntage der vierzigtägigen Fastenzeit durch Gewohnheit bloß Abstinenztage geworden sind. Wie die Gewohnheit auch immer entstanden ist, mag vor der Hand auf sich beruhen; genug daß sie entstanden ist. Zum Beweise noch Folgendes: Im J. 1657 dispensirte der Papst Alexander VII. die Bürger von Rom wegen der Pest, welche im vorhergehenden Jahre unter ihnen geherrscht hatte, in der vierzigtägigen Fastenzeit von der Abstinenz an den Sonn-, Mon-, Diens- und Donnerstagen, jedoch nicht vom Fasten, mit Ausnahme des Sonntags, für welchen es in dieser Beziehung keiner Dispensation bedurfte*). Wiederum Benedikt XIV. beklagt sich in einem Rundschreiben an die Patriarchen, Primaten u. s. w. vom 30. Mai 1741, daß die Fasten schlecht beobachtet und während derselben öffentlich Gastmähler gehalten und gleichzeitig verbotene Speisen aufgetragen würden**); daher schärft er besonders ein, daß bei der vollen Mahlzeit an den Fasttagen doch keine erlaubten und verbotenen Speisen zugleich sollen vorgesetzt werden***). Dasselbe wird mehr oder minder wiederholt in

*) Ferraris l. c. p. 5: Alexander VII. Pontifex Maximus anno 1657 Romae promulgavit Edictum, quo propter pestem, quae anno praecedenti in Urbe saevierat, dispensavit tempore Quadragesimae cum civibus Romanis a praecepto de abstinentia carnis in diebus dominicae, Lunae, Martis, et Iovis, expresse tamen declarans eos Ieiunium servare debere, *excepta die dominica*, in aliis diebus, in quibus libere possent carnibus vesci.

**) Ferraris l. c. p. 8: Perniitiosae huic corruptelae plurimorum insuper licentiam adiunctam esse graviter dolemus, quae usque adeo invaluit, ut nulla apostolici instituti sacratissimique praecepti habita ratione, ieiuniorum palam, et impune ab iisdem agitentur convivia, et epulae interdictae promiscue inferantur.

***) L. c. Gravissimam vero urgentemque necessitatem, etsi non est, cur Vobis explicemus, nolumus tamen vos ignorare, cum huiusmodi necessitate, et servandam esse potissimum unicam commestionem, sicut alias hic Romae, ac Nos ipsi hoc anno urgentibus causis dispensantes, expresse praescripsimus, et licitas atque interdictas epulas promiscue minime apponendas esse.

einem Rundschreiben desselben Papstes vom 22. August desselben Jahres. Daß aber unter den Tagen, an welchen keine erlaubte und verbotene Speisen bei einer und derselben Mahlzeit vorgesetzt werden sollen, auch die Sonntage der vierzigtägigen Fastenzeit gemeint seien, erhellet eines Theiles aus dem Umstande, daß zur Zeit Benedikts XIV. der Sonntag in der vierzigtägigen Fastenzeit zufolge einer allgemeinen Gewohnheit als ein Abstinenztag betrachtet wurde, andern Theiles auch aus dem Umstande, daß Benedikt dieses ausdrücklich auf eine Anfrage des Erzbischofs von Compostella erklärt hat *).

Bevor ich nunmehr die Frage beantworte, ob aus diesen Verordnungen und Entscheidungen Benedikts XIV. mit Bestimmtheit hervorgehe, daß man an den Sonntagen während der Quadragesimalfasten bei einer und derselben Mahlzeit nicht Fleisch- und Fischspeisen genießen dürfe, will ich zuvörderst noch in Betracht ziehen, was die Synodal-Dekrete von Maximilian Heinrich über die obschwebende Frage enthalten. In denselben wird erstlich besonders der Unterschied zwischen vollen und halben Fasttagen, oder zwischen Fasttagen im Sinne der alten Kirche und den später entstandenen bloßen Abstinenztagen **) hervorgehoben und zu den letztern alle Freitage und Samstage des ganzen Jahres gezählt ***); alsdann werden die sämmtlichen Fasttage der da-

*) Ferraris l. c. p. 12: IV. *Quaenam sunt epulae licitae, quae vetantur cum interdictis coniungi?*

Respondemus: Epulas licitas pro iis, quibus permissum est carnes comedere, esse carnes ipsas. Epulas interdictas, esse pisces, adeoque utrumque simul adhiberi non posse. Piscibus tamen edendis non interdicuntur ii, quibus datur tantum facultas adhibendi ova, et lacticinia.

V. *An praeceptum de utroque epularum genere non miscendo, dies quoque dominicos quadragesimales complectatur?* Affirmatur complecti.

**) Decret. Synod. Maximil. Henric. part. I. Tit. X. de ieiuniis cap. 1. §. 2: in quo ieiunium plenum seu perfectum a semipleno seu abstinentia differtit; quod scilicet diebus quibus semiplenum seu abstinentia indicitur, esus solummodo carnium interdictus sit; sed quoad ciborum refectionem unam vel plures nihil ab ecclesia praecipiatur. Quibus vero diebus plenum sive perfectum ieiunium est indictum, quod non tantum ab esu carnium abstinendum, sed unica etiam per diem, eaque frugalis cibi refectio, hora competenti sumenda est.

***) L. c. Cap. II. §. 1: Dies, in quibus ex veteri ecclesiae consuetudine a carnibus duntaxat abstinetur, sunt omnes feriae sextae, et sabbata totius anni (quos maiores nostri honori

maligen Kölner Diözese namentlich angeführt und ausdrücklich wird bemerkt, wenn ein Fest, welches eine Vigilie hat, auf den Montag fällt, alsdann nicht am Sonntage, sondern an dem vorhergehenden Samstage gefastet werden soll*). Dem Volke sollen alle Jahre an dem Quinquagesimal-Sonntage die vierzigtägigen Fasten verkündigt werden, mit der Erinnerung, daß man vom Aschermittwoch bis Ostern mit Ausnahme der Sonntage, welche nur Abstinenztage sind, unter einer Todsünde zum Fasten verbunden sei**). Obgleich hier die Sonntage als Abstinenztage betrachtet werden, so gibt der Ausdruck, wodurch dieses geschieht, doch klar genug zu verstehen, daß man dieses nur als etwas Herkömmliches und Usuelles betrachte. Aber dieses Herkömmliche und Usuelle sollte mit aller Strenge beobachtet werden. Es sollen zu dem Ende die weltlichen Behörden während der Quadragesimalzeit keinem gestatten Fleisch zu verkaufen oder vorzusetzen***).

Wir kommen nunmehr zu unserer eigentlichen Frage, zu der Frage: Ob die Sonntage in der vierzigtägigen Fastenzeit zu den Tagen gehören, an welchen in Gemäßheit der seit einigen Jahren in der Erzdiözese Köln bestehenden Fastenverordnung bei ei-

Dominicae passionis et beatissimae Deiparae Virginis ieiunio sacros habuerunt).

*) L. c. Cap. III. §. 1: Porro singulis annis per totam civitatem et dioecesim Nostram coloniensem ab universis aetatem habentibus, nec legitime excusatis, in quadragesima, et quatuor anni temporibus, vigiliis Nativitatis Domini, S. Matthiae Apostoli, Pentecostes, Nativitatis S. Ioannis Baptistae, beatorum Petri et Pauli Apostolorum, S. Iacobi Apostoli, S. Laurentii Martyris, Assumptionis Beatissimae Mariae Virginis, S. Bartholomaei Apostoli, S. Matthaei Apostoli, SS. Simonis et Iudae Apostolorum, omnium Sanctorum, S. Andreae Apostoli, et S. Thomae Apostoli ieiunandum est, quae Festa si in feriam secundam inciderint, ob laetitiam et celebritatem diei Dominici, in quo memoria resurrectionis Christi peragitur, sabbathis proxime antecedentibus ieiunatur.

**) L. c. Cap. 4. §. 1: Singulis annis Dominica Quinquagesimae Pastores, Vice Pastores, Concionatores et Catechistae publicent ieiunium quadragesimale moneantque suos auditores a die cinerum usque ad Vigiliam Paschae inclusive, omnibus diebus, exceptis Dominicis, quibus dumtaxat abstinentia servatur, etiam Festis, ac die Coenae Domini sub reatu peccati mortalis esse ieiunandum.

***) L. c. Cap. V. §. 1: Quo ieiunia accuratius observentur, Magistratus saecularis quadragesimali tempore macella omnia claudi curet, et nulli carnes hoc tempore vendendi, aut Cauponibus easdem, etiam Viatoribus proponendi, vel ministrandi licentiam permittat.

ner und derselben Mahlzeit der gleichzeitige Genuß von Fleisch- und Fischspeisen verboten werde? Diese Frage muß entschieden verneint werden. Denn die Sonntage sind niemals, wie wir bis zur Anschaulichkeit gezeigt haben, Fasttage in der Kirche gewesen, darum auch eine lange Zeit hindurch nicht einmal Abstinenztage. Wenn sie aber später aus nahe liegenden Gründen durch Gebrauch Abstinenztage geworden sind, wovon die Zeit sich eben so wenig mit Bestimmtheit wird ausmitteln lassen, als wann man angefangen hat, volle vierzig Tage vor Ostern zu fasten, so gehören sie darum noch keineswegs zu den Tagen, an welchen gemäß der in Rede stehenden Verordnung bei einer und derselben Mahlzeit Fleisch- und Fischspeisen zu genießen verboten sei. Denn diese Verordnung lautet ja an der hier in Betracht kommenden Stelle: „„An den hier nicht genannten Tagen, welche sonst Fast- **und** Abstinenztage waren, wird vom Fasten- und Abstinenzgebote gänzlich dispensirt, jedoch bleibt an solchen Tagen der gleichzeitige Genuß von Fleisch- und Fischspeisen bei derselben Mahlzeit verboten““. Nun aber ist offenbar, daß die in die Quadragesimalzeit fallenden Sonntage, um unter die hier gemeinten Tage befaßt werden zu können, nicht nur Abstinenz-, sondern auch Fasttage müßten gewesen sein, was offenbar nicht der Fall ist; daher können dieselben zu diesen Tagen nicht gehören.

Wir legen auf die conjunktive Partikel „Und“ in der in Rede stehenden Stelle ein besonderes Gewicht und wollen unsere Gründe dafür nicht verschweigen. Diese Partikel findet sich erst in eben dieser Stelle in den Fastenverordnungen v. J. 1845 bis 1850. In den unmittelbar vorhergehenden Fastenverordnungen und zwar rückwärts v. J. 1844 bis z. J. 1836 findet sich statt der conjunktiven Partikel „Und“ die disjunktive Partikel „Oder“ und die hier in Betracht kommende Bestimmung lautet neun Jahre hindurch: „An den hier nicht genannten Tagen des Jahres, welche sonst Fast- **oder** Abstinenztage waren, wird vom Fasten- und Abstinenzgebot gänzlich dispensirt, jedoch bleibt an solchen Tagen der gleichzeitige Genuß von Fleisch- und Fischspeisen bei derselben Mahlzeit untersagt“, und in den noch weiter rückwärts liegenden Verordnungen des hochseligen Erzbischofs Ferdinand August findet sich diese Bestimmung gar nicht, weder in der einen noch in der andern Fassung. So gewichtige Gründe im Jahre 1836 vorgelegen haben mögen, diese neue Bestimmung in die Fastenverordnung aufzunehmen, so gewichtig sind gewiß auch diejenigen im Jahre 1845 gewesen, diese Bestimmung abzuändern.

Allein, will man vielleicht einwenden, Benedikt XIV. habe

ja durch eine authentische Erklärung seines Rundschreibens vom 26. Mai 1741 bestimmt, daß man auch an den Sonntagen der vierzigtägigen Fastenzeit nicht bei einer und derselben Mahlzeit Fleisch- und Fischspeisen genießen dürfe; wie dürfe denn ein Bischof neue Verordnungen erlassen, woraus das Gegentheil folge? Wir antworten: In den sogenannten Quinquennal-Fakultäten erhalten die Bischöfe auch die Fakultät in Ansehung der Abstinenz mit Rücksicht auf die Umstände und Zeitverhältnisse zu dispensiren *). Gleichwie nun zu Zeiten Benedikts derartige Verordnungen mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse erlassen wurden, so wird dieses gegenwärtig auch wohl geschehen müssen. Zudem sind die Sonntage der vierzigtägigen Fastenzeit als Abstinenztage wenigstens in unsern Gegenden längst außer Gebrauch gekommen; welche besondere Gründe könnten nun noch wohl vorhanden sein, dieselben auch nur in entfernterer Rücksicht als solche bei uns zu betrachten und zu behandeln?

Zum Schlusse wollen wir noch kurz die Frage beantworten: welche Tage hier gemeint sein können, an welchen es nicht gestattet sei, bei einer und derselben Mahlzeit Fleisch und Fische zugleich zu genießen. Zuvörderst heißt es: „An den hier nicht genannten Tagen, welche sonst Fast- und Abstinenztage waren"; wollte man diesen Satz, wie er da steht, ohne alle Beschränkung verstehen, so würde auch der Mittwoch zu denselben gezählt werden müssen. Denn aus der mehrmals angeführten Dissertation des Natalis Alexander, wie auch aus anderweitigen Stellen in dem corp. iur. can. erhellet, daß gleichwie der Freitag so auch der Mittwoch in der Kirche ein Fasttag gewesen ist. Obiger Satz wird daher unter der Beschränkung zu verstehen sein: „welche sonst, in späterer Zeit und in der Erzdiözese Köln, Fast- und Abstinenztage waren." Dann ist auch der Satz: „welche sonst Fast- und Abstinenztage waren" wohl in's Auge zu fassen. Gerade wegen der Partikel „Und" kann zu diesen Tagen den oben angeführten Synodal-Dekreten zufolge nicht der Samstag gezählt werden. Denn von demselben heißt es in jenen Dekreten a. a. O. Kap. 2. §. 1, die Freitage und Samstage des ganzen Jahres seien gemäß einer alten Gewohnheit der Kirche bloß Abstinenztage. Der Samstag müßte aber, um zu jenen Tagen gezählt werden zu können, zugleich auch ein Fasttag gewesen sein. Aber welche sollen denn zu diesen Tagen noch gehören? Ohne allen Zweifel die Vigilienfasttage, welche sich finden in den Synodal-Dekreten a. a. O. Kap. 3. §. 1, aber in unserer gegenwär-

*) Droste-Hülshoff K. R. Bd. 2. 1. Abth. S. 151.

tigen Fastenverordnung nicht mehr aufgeführt werden. Dahin gehören die Vigilien vor den Festen des h. Matthias, des h. Johannes des Täufers, des h. Apostels Jakobus, des h. Laurentius, des h. Bartholomäus, des h. Matthäus, der h. Apostel Simon und Judas, des h. Apostels Andreas und des h. Apostels Thomas. Alle diese sind Tage, welche sonst Fast- und Abstinenztage waren, die nun als solche abgeschafft worden sind, aber, zufolge unserer neuen Bestimmung, mit dem Vorbehalt, daß an ihnen bei einer und derselben Mahlzeit es nicht gestattet sei, Fleisch und Fische zugleich zu genießen.

Das Cardinal-Collegium im November 1850.

I. Cardinal-Bischöfe:

	Jahr der Geburt.	Jahr der Erhebung.
1) Macchi, Vincenzo, Dechant des h. Collegii, Bischof von Ostia und Velletri	1770.	1826.
2) Lambruschini, Ludwig, Unterdechant, Bischof von Porto und Civita Vecchia	1776.	1831.
3) Castruccio Castracane degli Antelminelli, Bischof von Palästrina	1779.	1833.
4) Mattei, Marcus, Bischof von Frascati, Erzpriester des h. Peter im Vatikan	1792.	1832.
5) Brignole, Jacob, Bischof von Magliano in Sabina	1797.	1834.

II. Cardinal-Priester:

1) Oppizoni, Carl, Erzbischof v. Bologna	1769.	1804.
2) Fransoni, Jacob Philipp, Präfekt der Propaganda	1775.	1826.
3) Barberini, Benedict, Erzpr. des h. Joh. im Lateran	1788.	1828.
4) Spinola, Hugo Peter Datarius	1791.	1832.
5) Monico, Jacob, Patriarch v. Venedig	1778.	1833.

	Jahr der Geburt.	Jahr der Erhebung.
6) Della Genga-Sermattei, Gabriel	1801.	1836.
7) Amat de S. Philippo, Ludwig	1796.	1837.
8) Maï, Angelus	1782.	1838.
9) Falconieri-Mettini, Chiarissimus, Erzbischof von Ravenna	1794.	1838.
10) Orioli, Anton	1778.	1838.
11) Sterckx, Engelbert, Erzbischof von Mecheln	1792.	1838.
12) Soglia, Joannes, Bischof von Osimo	1779.	1839.
13) Tosti, Anton	1776.	1839.
14) Bianchi, Ambros.	1771.	1839.
15) De Angelis, Philipp, Erzbischof von Fermo	1792.	1839.
16) Ferretti, Gabriel	1795.	1839.
17) Pignatelli, Ferdinand, Erzbischof von Palermo	1770.	1839.
18) De la Tour, d'Auvergne-Lauraguais, Hugo Robert, Bischof von Arras	1768.	1839.
19) Pianetti, Caspar, Bischof v. Viterbo	1780.	1840.
20) Bonald, Ludwig, Erzbischof von Lyon	1787.	1841.
21) Vanicelli-Casoni, Ludwig, Erzbischof von Ferrara	1801.	1842.
22) Schwarzenberg, Friedr., Erzbischof von Prag	1809.	1842.
23) Corsi, Cosmas, Bischof von Jési	1798.	1842.
24) Villadicani, Franc., Erzbischof von Messina	1780.	1843.
25) Cadolini, Anton., Bischof v. Ancona	1771.	1843.
26) Cagiano de Azevedo, Ant., Bischof v. Sinigaglia		1844.
27) Clarelli-Paracciani, Nicol., Bischof von Montefiascone		1844.
28) Caraffa de Traetto, Dominicus, Erzbischof von Benevent	1805.	1844.
29) Altieri, Ludwig	1805.	1845.
30) Asquini	1802.	1845.
31) Simonetti, Ludwig	1780.	1845.
32) Piccolomini, Jac.	1795.	1845.
33) Carvalho, Wilh., Patriarch v. Lissabon	1793.	1846.
34) Riario-Sforza, Sixtus, Erzbischof von Neapel	1810.	1846.
35) Baluffi, Cajetan, Bischof von Imola	1788.	1846.

	Jahr der Geburt.	Jahr der Erhebung.
36) Dupont, Jac. Maria, Erzbischof von Bourges	1792.	1847.
37) Bizzarbelli, Carl	1791.	1848.
38) Fornari, Raphael, Päpstl. Nuntius zu Paris	1787.	1850.
39) D'Astros, Paul Theres., Erzbischof von Toulouse	1772.	1850.
40) Bonnel y Orbe, Joh. Jos., Erzbischof von Toledo	1782.	1850.
41) Cosenza, Jos., Erzbischof von Capua	1788.	1850.
42) Mathieu, Jacob Maria, Erzbischof von Besançon	1796.	1850.
43) Romo y Gamboa, Judas Thadd., Erzbischof von Sevilla	1779.	1850.
44) Gousset, Thom., Erzbischof v. Rheims	1792.	1850.
45) Sommerau-Beckh, Maximil., Erzbischof von Olmütz	1796.	1850.
46) Geissel, Joh., Erzbischof von Cöln	1796.	1850.
47) Figueredo de Cunha, Pet. Paul., Erzbischof von Braga	1770.	1850.
48) Wiseman, Nicol., Erzbischof von Westminster zu London	1802.	1850.
49) Pecci, Jos., Bischof von Gubbio	1776.	1850.
50) Diepenbroick, Melchior, Fürstbischof von Breslau	1798.	1850.

III. Cardinal-Diakonen:

1) Riario-Sforza, Thom., Cammerlengo	1782.	1823.
2) Bernetti, Thomas, Vice-Canzler der h. Kirche	1779.	1826.
3) Gazzoli, Ludwig	1774.	1832.
4) Giacchi, Ludwig	1788.	1838.
5) Ugolini, Jos.	1783.	1838.
6) Fieschi, Adrian	1788.	1838.
7) Serafini, Joh.	1786.	1843.
8) Marini, Pet.	1794.	1846.
9) Bofondi, Jos.		1847.
10) Antonelli, Jac., Minister Staats-Secretär		1847.
11) Roberti, Robert	1788.	1850.

Ueber die Feier der Ueberreichung des Cardinalsbiretes an den hochwürdigsten Erzbischof Johannes von Geissel zu Köln.

Bei der Uebergabe des Cardinalbiretes an den Herrn Erzbischof von Köln, welche am 11. November in diesem Jahre in Köln Statt hatte, kamen folgende Aktenstücke zur öffentlichen Kenntniß, die wir als historische Denkmale in diese Zeitschrift niederlegen. Die Aktenstücke, welche über die gleiche Feierlichkeit in Breslau sprechen, wird das folgende Heft bringen.

Nach dem Schlusse des Hochamtes stellte sich der päpstliche Nuntius, Viale Prela, Erzbischof von Karthago, mit Mitra und Stab auf die Evangelienseite, dem Volke zugewandt, und auf seinen Wink nahm der Cardinal-Erzbischof dieselbe Stellung auf der Epistelseite ein, während alle Bischöfe, ebenfalls mit Mitra und Stab, die Stufen des Altares umstanden. Die päpstlichen Breven wurden durch den Secretair des Nuntius verlesen. Der Ablegat, Monsignor Prospero Buzi, richtete, indem er das Breve der Bevollmächtigung (Breve missivo) überreichte, an den Nuntius folgende Rede:

„Vixdum Sanctissimus Pater Dominus noster Pius IX. sedem maiorum, unde illum effrenis impiorum civium furor expulerat, remeavit, sacrum Patrum Cardinalium Collegium voluit his viris augere, qui singulariter essent de ecclesia promeriti. Deque hoc numero censuit esse Excellentissimum ac Reverendissimum Dominum Ioh. de Geissel, Coloniensem Archiepiscopum, qui pietate, modestia, animarum zelo, sacrisque doctrinis aditum sibi ad sublimem hanc dignitatem patefecit. Longo mihi orationis ambitu hic opus non est, ut exponam, qua assiduitate, qua vigilantia, qua cura Summus Pontifex contendit, ut sancta disciplina floreret, sacerdotum mores sanctissime effingerentur et sacra doctrina pura permaneret ab omni quacumque labe immunis. Ea autem mens fuit Sanctissimi Patris, ut etiam catholicis hisce in regionibus gentibus pro fide, pietate, quam ipsi semper erga ecclesiam catholicam sanctamque sedem profitentur, suae benevolentiae testimonium exhiberet. Hisce de causis, Sanctitas Sua me in has regiones Ablegatum misit, ut Cardinalatus insignibus Archiepiscopum meritissimum tua manus, Praesul amplissime, qui tamdiu rei christianae incrementis adlaboras, exornaret."

Nach Verlesung des zweiten, den Nuntius ermächtigenden Breves, richtete der Nuntius an den Cardinal und Erzbischof folgende Worte:

„Eximia Sanctissimi Patris erga me, licet prorsus immerentem, benignitate factum est, ut mihi honorificentissimum fuerit commissum munus, venerabili Archiepiscopo Coloniensi Ioanni de Geissel, quem non pridem Sanctitas Sua sacro Cardinalium Collegio adscribere est dignata, cardinalitiae dignitatis insigne, Purpureum nimirum Biretum imponendi. De sublimi eidem collata dignitate non solum Dioecesis Coloniensis, sed et omnes catholici in Germaniae regionibus debent laetia perfundi; praesertim si innotescat, illud Sanctissimi Patris in cardinalitia antistiti Coloniensi dignitate conferenda consilium fuisse, ut non solum praeclara eius merita iusto praemio decoraret, verum etiam, ut Germaniae nationi eiusque venerabilibus Episcopis splendidam charitatis suae testificationem exhiberet. Non dubitandum porro, quin novum hoc, illudque splendidissimum Sanctitatis Suae erga inclytam Germaniae nationem paternae benevolentiae argumentum ad fidem inter huius nationis catholicos magis magisque roborandam, ad pietatem, charitatem, observantiam erga sanctam Apostolicam Sedem, supremumque Ecclesiae Caput magis in dies fovendam plurimum sit collaturum.

„De Tuis, Princeps Eminentissime, eximiis in Dei Ecclesiam meritis non loquar, ut Tuae modestiae parcam; cum autem Tibi mea studii et observantiae sensa erga Te, Princeps Eminentissime, apprime sint perspecta, facile intelliges, quantum ex cardinalitia Tibi collata dignitate gaudium ceperim, quamque mihi iucundum sit, amplissimum implere munus, quod mihi Sanctitas Sua committere est dignata.

„Dum igitur ex speciali Sanctissimi Domini Nostri Pii Papae IX. mandato, et Sanctitatis Suae nomine et auctoritate Tibi, Princeps Eminentissime, Purpureum Biretum impono (bei diesen Worten wurde das Biret aufgesetzt), effusis imploro precibus, ut Deus Optimus Maximus Te ad multos adhuc annos incolumem servet, ut, instauratis quodammodo viribus proelia Domini strenue proeliari, fideles pastorali Tuae sollicitudini concreditos ad pietatem omnemque virtutem informare pergas, et vestigia Sancti Cuniberti sectatus, Ecclesiae Coloniensis sis decus et praesidium.“

Die Domglocken verkündigten die Vollziehung der heiligen

Handlung. Der Erzbischof beantwortete sodann die Rede des Nuntius in folgender Weise:

Excellentissime Reverendissime Domine Nuntie,
Reverendissime Archiepiscope!
Reverendissime Domine Ablegate!

„Plaeclara nobis adest dies, quam fecit Dominus, dies felix ac sancta, quae insolitam atque inauditam nobis attulit festivitatem. Quod enim, si Ecclesiae Coloniensis annalium memoriam replicamus, omnibus retro saeculis nunquam visum est, id haec Summa Aedes Deo ac Divo Apostolorum Principi sacra hoc hodierno die perspicit: Agrippinensium archipraesulem sacro Romanae Ecclesiae Cardinalium Collegio cooptatum, Pastorem suum ad. purpurae honores evectum. Sane mirum est et inexspectatum, qua ratione id factum sit, atque inter omnes mihi ipsi inexspectatissimum. Qui enim sum, ut, ad tam sublimem gradum elevatus, praeclarissimo virorum, Ecclesiae Principum, sapientia et virtute caeteris praefulgentium collegio, consocier? Quomodo tantam dignitatem mihi conferendam praesagire potuissem, intimo animo mihi conscius, me nihil unquam praestitisse, quod tam eximii honoris dignum me reddidisset? Sed quo certior sum, me immeritum ad tantam dignitatem vocatum fuisse, eo planior et manifestior eius, qui me vocavit, mens est atque intentio. Non enim mihi ipsi tam eminentem gradum conscendi, sed ipsis illis, quorum cura mihi concredita est, ad honoris culmen evectus sum. Sanctissimus Pater ac Dominus noster Pius IX., quem Christus ad gregem Suum regendum et tuendum Summum Pastorem posuit, sollicitudine apostolica totum orbem apostolicum amplectens, et in hanc nostram regionem paternos oculos convertit, atque omnibus, qui hac in terra Christum et Sponsam Eius Ecclesiam profitentur, fidelibus singulare quoddam amoris sui signum, atque tenerrimae pastoralis curae suae tesseram elargire decrevit. Quod ut exequeretur, ex Episcoporum numerosa multitudine, qui nunc ubique in hac Germaniae parte Cathedris insidentes virtute ac fervore praestantissimi splendent, unum, eumque non ob eius merita, sed ob Sedis ab illo occupatae antiquissimam gloriam, prae ceteris elegit, quem purpura distinctum, sui erga omnes paterni amoris et summae benignitatis columen atque interpretem constitueret. Unum elegit, ut in uno electo pastoralis in universos sollicitudo pateret. Unum elegit, ut in

uno praesule ornato omnes, qui adstant, atque qui absunt, per hanc Germaniae partem, Reverendissimi fratres Episcopi ornentur. Ea fuit Summi Pontificis mens et intentio, quum me, iam prius singulari quodam modo ad hanc splendidissimam Cathedram vocatum, nunc quoque ad altiorem dignitatem promoveret. Sicque mirum in modum factum est, ut inter tot clarissimos regionis nostrae praesules coaevos unus, quamquam immeritus, electus sim, atque post celeberrimos Agrippinensium archiepiscopos longa serie sibi succedentes primus existam, quem, dum nunc eorum Sedem occupo, Summi Pontificis gratia sacra purpura investiret atque Summo Ecclesiae Senatui adscriberet. In me purpurato — sic voluit Sanctissimus Pater — antecessorum meorum merita praedicantur, fratrum meorum Episcoporum animarum zelus, quo pollent, insignitur, Cleri nostri fidelitas, inconcusse servata, agnoscitur, atque in omnibus fidelibus devotis laudatur et comprobatur. Sic in me purpurato purpurata est Colonia.

„Quae omnia si altius perpendo, sane, Excellentissime Nuntie et Reverendissime Ablegate, sat argumenti mihi praebent, cur tam Ecclesiae regionis nostrae ac fratribus meis Episcopis et universo clero, quam praecipue Archidioecesi et urbi huic ac mihi ipsi gaudeam et congratuler. Tantam S. Patris gratiam, curae eius paternae in nos testem magnificam et summi eius amoris pretiosum pignus, animo laetissimo et gratissimo suscipimus, haud immemores, quid nobis incumbat, ut tam eximiae benignitati et illi, qua concessa est, summae intentioni respondeamus. Nos omnes Episcopi cum cuncto clero populoque nostra gratia, veluti novo vinculo, Sedi Apostolicae atque Sanctissimo Patri devincti sumus; et nostrum nunc est, omnem impendere operam, ut vinculum hoc arctissimum magis magisque corroboretur in unionem perfectam. Nostrum est, praesertim, hac nostra incerta aetate, ubi, sicut omnes novimus, homines perditissimi, Deo et Ecclesiae infensi, societatem divinam et humanam usque ad fundamentum evertere et dijicere moliuntur, ut sicut in nobismet ipsis, ita in clero populoque christiano Dei timor, regis honor et fratrum dilectio stabiliantur, fides erga Ecclesiam firmetur, devotio in Sanctam Sedem et eam gloriose occupantem Patrem Pium augeatur; atque ita res catholica inter nos nova incrementa capiat in honorem Dei et animarum salutem. Quid vero inter omnes imprimis mihi ipsi, tanta dignitate insignito,

incumbat, timens quidem ob officiorum gravitatem, sed Eius, qui virtutem in infirmitate perficit, auxilii adiuvantis spe innixus, mihi propono Cardinalem me nominavit S. Pater, — cardinem igitur doctrinae ac disciplinae inter nos me esse oportet, ut, quantum in me est, vetus patrum fides firma stet et inconcussa et antiqua patrum disciplina indebilitata persistat, atque hoc utroque cardine firmata Ecclesiae porta fidelibus pateat in coelum. Purpura me vestivit, — et si antecessorum meorum exempla recogito, facile intelligo, quid mihi illa purpura velit, ut, eorum vestigiis inhaerendo, pro vindicandis Ecclesiae meae iuribus vitam cum sanguine fundere paratus sim. Meum ergo est, cum clero meo laudatissimo omnem laborem in eo collocare, ut haec antiquissima et clarissima Agrippinensium Urbs et Archidioecesis, cui divina clementia praesum, quae tot martyrum sanguine irrigata et ob prolium innumeram multitudinem, quas foecundissima Sanctorum Mater Deo genuit, nomine „Sanctae Coloniae" iure merito nuncupata, et ob fidelitatem erga Sanctam Apostolicam Sedem rebus secundis aeque ac adversis immutabiliter servatam cognomento „Romanae Ecclesiae semper fidelis Filiae" exornata, et nunc quoque cum illo Matricis Ecclesiae culmine et centro, unde omnis unitas sacerdotalis exorta est, novo cardinali vinculo arctius coniuncta, antiquam sanctitatis fidelitatisque gloriam integram intemeratamque sibi conservet.

„Hi sunt sensus, ad quos S. Patris singularis amor, in exaltatione mea nobis exhibitus, animum nostrum excitat, quosque, ut gratissimo animo sentimus, ita laetissima voce profitemur. Piissimo Patri Pio dilectissimo gratias debemus maximas et immortales, easque palam persolvere dulce nobis est. Imprimis autem meum est, eas de tam sublimi dignitate mihi concessa grates ardentissimas perfundere, quibus animus laetissimus repletur. Quas ut Patri nostro, amantissimo Pio nomine meo referre velis, Te, Excellentissime et Rev. Nuntie iterum iterumque rogo. Praeterea Tibi ipsi Excellentissime Vir, de legationis officio, quo inter nos gaudio nostro fungeris, gratias exsolvo, atque de Tua praesentia, qua urbs nostra iam nunc tertio honorata est, mihi congratulor. Novi enim Tuum erga me animum benevolentissimum, quo iam multis ex annis longa officiorum serie me prosecutus es. Accipe gratias ex imo animo dicatas, quas Tibi hic offerre delector, id addens, ut et in posterum mihi favere pergas. Pares quoque Tibi,

Reverendissime Ablegate, quem S. Pater Insignia Cardinalitia allaturum deputavit, quemque inter nos commorari laetamur, gratias proferre acceptissimum est. Summo Pontifici animi mei laetissimi gratias perpetuas annuntiare velis, atque quae inter nos videris et audieris, referre: Urbem ob catholicam religionem apprime observatam cognomento „Romae germanicae“ gloriantem, aedem sacram amplissimam, arte et magnitudine per Germaniam principem, Episcopos huius regionis virtute et sapientia ornatissimos, fervore praestantissimos, clerum fidei ac disciplinae studio dignissimum, atque populum Deo, Ecclesiae et Sanctissimo Patri devotissimum vere catholicum: qui omnes uno ore simul Deum Optimum Maximum precantur, ut Sanctissimum Patrem Nostrum Pium IX. omnibus donorum coelestium thesauris cumulare, eumque in Ecclesiae Suae gubernaculis, quae universo orbis catholici gaudio tam glorioso successu tenet, salvum semper salvare velit et incolumem. — Nos vero Augustissimo Domino Pio pergemus, sicut hucusque egimus. Fratres mei Episcopi, uti hucusque in tuendis Ecclesiae iuribus libertatibusque vindicandis unum cor et una anima mecum steterunt, ita et deinceps mecum religionem promovere et Ecclesiam sartam tectamque tueri contendent. Sub crucis de cruce signo pugnabimus, et nostra erit victoria. Pio duce Evangelium pacis praedicare non cessabimus, et pietas, pax et concordia principes populosque consociabit, ut sub sancto Patre gens sancta concrescat, Ecclesia floreat, religio vigeat, atque regnum Dei sit cum omnibus hominibus. Unus idemque nobis erit labor, unus idemque operae finis: ut Christus vincat, Christus triumphet, Christus regnet. Illi soli gloria in saeculorum saecula!“

Der Erzbischof nahm sodann den Stab, und redete deutsch zum Volke, und sprach:

„Auf St. Peter's, des Apostelfürsten, Stuhle sitzt der heilige Vater, und überwacht und lenket von der Zinne der Kirche ihre Geschicke. Noch kaum aus der Verbannung, wohin ihn Aufruhr und Empörung vertrieben, zu dem Sitze seiner Vorfahren zurückgekehrt, beschäftigt die Sicherheit der ihm anvertrauten Gesammtheerde seinen oberhirtlichen Geist, und die Sorge um ihr Aufblühen sein väterliches Herz. Von der Höhe des Vaticans blickt sein apostolisches Auge herab auf die ewige Stadt, und findet Manches, was seine Seele betrübt, manches Gotteshaus in den Tagen der Unbotmäßigkeit beraubt und entweiht,

manche Stelle mit dem Blute erschlagener Priester und seiner gemordeten Kinder getränkt. Aber jene wilden Tage sind vorüber; mit dem heimgekehrten Hohenpriester ist Friede und Ordnung wiedergekommen, und aus der Zerstörung sieht er neue Blüthen ersprießen durch die wiederbefestigte Religion. Da wendet sich sein Auge hinaus über die ganze katholische Welt, über alle Länder und Völker der Erde, die in ihm ihren geistlichen Vater erkennen, und deren Wohlfahrt er im Herzen trägt, für die er wacht, für die er betet, die er segnet. Und wie sein Vaterauge auf den Ländern und Völkern weilt, empfindet seine Seele Freude und Schmerz, Betrübniß und Trost, Kummer und Erhebung, denn er sieht unter den Völkern all umher neben der alten heiligen Gottesfurcht nicht selten auch die Gottesvergessenheit, neben der Treue gegen die Religion die Untreue, neben der Glaubensfestigkeit den Unglauben, neben der wohlgeordneten Grundlage aller Wohlfahrt ihre unterwühlten und auseinander gerissenen Fundamente, neben dem christlichen Frieden in den Herzen, in den Familien und den Gemeinden den unchristlichen Hader und die trennende Zwietracht. Da spricht er: Ich will neue Zeugen meiner Liebe unter die Völker setzen, neue Herolde meiner oberhirtlichen Sorgfalt; damit sie Kunde geben von meinem Vertrauen und meinem Wohlwollen für das Heil aller meiner geistlichen Kinder. Ich will sie in meinen Rath um mich her stellen, damit sie mit mir die h. Kirche leiten und mir die Sorge tragen helfen, die der Herr auf meine Schultern gelegt. Durch sie will ich jene Länder mit einem neuen Bande an die allgemeine Mutterkirche binden, durch sie ihre Bischöfe, ihre Priester und all' ihre Gläubigen an mein hohenpriesterliches Herz ziehen. Sie sollen, wie mit höherem Ansehen, so in höherem Maaße Herolde des christlichen Glaubens, Hüter der kirchlichen Zucht, Träger des christlichen Lebens, Säulen der Kirche, Angelpunkte der Gottesordnung auf Erden, Cardinäle sein. — Und der Gedanke des h. Vaters ist zur That geworden; wir sehen ihn heute an dieser h. Stätte unter uns in's Leben treten. Unter den Ländern und Völkern, welchen der h. Vater einen besondern Beweis seiner apostolischen Liebe geben wollte, hat er auch unsere erleuchtete deutsche Nation, unser geliebtes Vaterland, unser herrliches Rheinland und das mit ihm verbundene Westphalen, auserwählt. Auch uns hat er einen neuen Zeugen seiner besondern, väterlichen Oberhirtensorge geben wollen; auch uns wollte er seinem Herzen näher stellen. Und mich hat er zum Dollmetscher seines Willens, zum Träger seiner väterlichen Absicht bestimmt. Er hat mich zum Cardinal ernannt, in seinen Rath

mich berufen und will mich zu einem neuen Herolde des Glaubens, will mich zur Säule machen in Eurer Kirche. — Mich zur Säule! Ich bekenne es in Demuth, wahrlich ohne mein Verdienst. Ist es des Steines Verdienst, wenn er Säule geworden an dem großen Baue? Der Stein liegt am Boden, träge, ohne Kraft, nicht tragend, sondern getragen. Aber der Herr und Meister erwählt ihn in freier Wahl, er erhebt ihn und bildet ihn zur Säule, richtet ihn auf und stellt ihn auf den Boden der Kirche, daß er, eine Säule, feststehe und mittrage an ihrem weiten Baue nach des Meisters Willen und Absicht. So will er mich, der ich ohne ihn nur Stein bin, zur Säule unter Euch setzen, ohne mein Verdienst, weil er mich auf dem Boden der Kirche festgestellt und aufgerichtet hat. Er hat mich zum Cardinal ernannt um Euretwillen, um Eurer Kirche willen — der Kirche von Köln gewiß."

„Ihr wißt es ja, welchen Namen diese Kirche von Köln seit Jahrhunderten trägt, den Namen der „heiligen Köln". Von Anbeginn an war ihr bischöflicher Stuhl eine in der Kirche Gottes weithin leuchtende Feuersäule hier am Rheinstrome und für die Länder deutscher Zunge nach Mitternacht. Welch' eine glänzende Schaar von Bischöfen saß in langer Reihenfolge auf diesem Stuhle, und wie stehen sie gleich ewig leuchtenden Sternen am Himmel der Kölnischen Kirche! Dort der Gründer Maternus, der zu den Füßen der Apostel sitzend, den Samen des göttlichen Worts zur reichen Aussaat für die Ufer des Rheines empfing. Dort der heil. Severin, der nach der frommen Ueberlieferung aus der Niedrigkeit zum Kölnischen Bischofsstuhle emporgestiegene Hirtenknabe. Dort der heil. Cunibert, dessen kirchliches Jahr-Gedächtniß wir heute begehen. Er, in der Reihe der Kölnischen Bischöfe vor fast zwölfhundert Jahren der erste Erzbischof, — und heute seht Ihr auf demselben Stuhle nach fast zwölfhundert Jahren den ersten Cardinal. Dort der Staatsmann Hanno, der die Geschicke des deutschen Reiches lenkte, dort Conrad von Hochstätten, welcher mit Meister Gerhard den Riesengedanken dieses Domes, dieser herrlichsten Gottesburg auf deutscher Erde, dachte und ihn auszuführen begann. Dort der heil. Engelbert, der die Rechte seiner Kirche mit seinem, aus siebenundvierzig Wunden fließenden Blute im Tode besiegelte. Und so fort und fort in langer, leuchtender Reihe bis in die neueste Zeit, bis zu meinem Vorgänger, dem ruhmvollen Bekenner. Wie haben sie, jene frommen Bischöfe und Erzbischöfe, gewirkt, gelehrt, gestritten und gelitten für das höchste Erbgut der Menschheit, den heiligen Glauben und die durch ihn allein getragene und gesi-

theile Wohlfahrt dieser Stadt und dieses Erzbisthums! — und zu den Bischöfen und Erzbischöfen, ihren treueifrigen Hirten stand auch eine treue Heerde. Bischöfe, Priester und Volk standen zusammen in der alten heiligen Köln in der Einheit des apostolischen Verbandes zur Mutterkirche. Wie auch Zucht und Sitte sich änderte, diesen alten Ruf hat sie bewahrt. Wie viel auch im wechselnden Laufe der Zeiten kam und ging, das eine Erbtheil der Väter ist ihr geblieben, ihr alter ererbter Glaube, ihre Treue zur Kirche der Vorfahren, ihre Anhänglichkeit an dem Mittelpunkt der katholischen Welt. Im Glauben war und blieb die Kirche von Köln — Bischöfe, Priester und Volk — eingebaut auf den ewigen Felsen, den auch die Pforten der Hölle nicht zu überwältigen vermögen. Sie blieb und ist noch zu dieser Stunde die treue Tochter der Mutter in Rom — darum will auch die Römische Mutter die Kölnische Tochter ehren; darum will der Vater der Gläubigen, daß Ihr seinem Herzen näher stehet. Darum gibt er Euch dessen ein neues Zeugniß, indem er mich, Euren Erzbischof, hoch erhoben hat. Meine Würde ist der Lohn Eurer Treue. In mir, dem neuernannten Cardinal, hat er Euch geehrt, und mit mir und Euch die Gesammtkirche deutscher Nation, die Bisthümer unseres Vaterlandes und ihre treuen Hirten, meine H. Brüder, die Bischöfe alle. Der h. Vater hat nur darum mich, den Einen erwählt, um in dem Einen sie alle zu erhöhen und sich näher zu stellen. Wie wir — sie und ich — bisher in gemeinsamer Sorge und Mühe in wiederholten Berathungen treu vereint zusammenstanden, so sind sie auch heute freundlich gekommen und Ihr seht sie hier um den Hochaltar gereiht, Euren und meinen Ehrentag zu feiern, der auch ihr Ehrentag ist. Dafür sei ihnen von mir und Euch herzlicher Dank gezollt in dem Herrn."

„Wie aber meine Erhebung zum Cardinal eine Belohnung Eurer Treue ist, so ist sie zugleich eine Mahnung für mich und Euch. — Sie ist es für mich, und wohl weiß ich, wozu sie mich mahnt und verpflichtet. Der h. Vater hat mich zum Cardinal ernannt, damit ich mit höherem Ansehen ein Träger des Glaubens, der Gottesfurcht, der Ehrfurcht und Liebe gegen unsern von Gott gesetzten König, des Gehorsams gegen die Obrigkeit, der Eintracht und Liebe gegen alle unsere Brüder, der christlichen Zucht und Ordnung des ganzen christlichen Lebens unter Euch sei. Wohlan denn, ich gelobe es hier vor Gott, seinem Stellvertreter und Euch, ich will es sein mit aller Kraft, die der Herr verleiht unter dem Beistande seiner Gnade. Aber auch Euch ist meine Ernennung eine Mahnung, daß auch Ihr unter meiner

und meiner geliebten Söhne, meiner seeleneifrigen Geistlichen treuer Hirtenführung einträchtig zusammenstehet in gesteigerter Gottesfurcht im christlichen Leben in Eurem Hause und Euren Gemeinden, in Liebe und Eintracht unter Euch und mit allen Brüdern, in christlicher Zucht und Ordnung, im Gehorsam gegen die Obrigkeit und in festbegründeter und erhöhter Ehrfurcht, Treue und Anhänglichkeit gegen unsern geliebten König, der es verdient hat, daß wir auch bei diesem Feste Seiner mit warmen Gebeten und Segenswünschen gedenken. Hier an dieser Stätte, die er mit uns zu dem schönsten Gotteshause auf deutscher Erde so hochherzig erbauen hilft, und der er, wie Ihr wißt, sein königliches Wohlwollen unablässig zuwendet, kann ich mit Freuden Euch die Versicherung aussprechen, daß er die Erhöhung zweier Bischöfe seines Reiches zu Cardinälen mit wahrhaft königlichem Wohlwollen aufgenommen, und sie mit wiederholten Zeichen seiner landesväterlichen Huld bezeichnet hat. Dafür sei ihm Dank und Liebe von uns und Segen von Gott, besonders in dieser schwerbangen Zeit. Betet mit mir für ihn, daß der allmächtige Gott mit der ganzen Fülle seines Geistes und seiner Gnade ihm beistehe, damit es ihm gelinge, die kostbare Gottesgabe des Friedens zu erhalten zu seinem Glücke, zum Heile der Kirche und zur Wohlfahrt des Vaterlandes. — Noch eine weitere Mahnung ist mir und Euch die mir verliehene neue Würde. Mit ihr ist der kirchliche Purpur mir auf die Schultern gelegt. Ich weiß, was dieser Purpur für mich bedeutet. Er ist mir eine stete Mahnung, daß ich in freudigen, wie in schweren Tagen ganz und gar mit meinem Leben und Herzblut der Kirche und Euch angehöre, daß ich in jeder Gefahr bereit sein soll, für den Glauben und die Kirche und Eure geistliche Wohlfahrt Blut und Leben daran zu geben. Wohlan, ich kenne diese Pflicht und das Beispiel meiner Vorfahren, — und wenn der Herr es fügen sollte, daß er dieses Opfer von mir verlangte, so vertraue ich zu seiner Gnade, daß, wie er meine Vorfahren Evergislaus und Engelbert zum Todesmuthe für die Kirche gestärkt hat, er auch mich nicht werde verzagen lassen. — So wisset denn aber auch Ihr, was dieser Purpur für mich bedeutet. Schau' zurück, o Stadt und Erzdiözese Köln, in deine Vergangenheit! Aus dem Blute der Martyrer bist du gezeugt, mit dem Lebensbrode des h. Glaubens bist du großgezogen, mit den siebenfachen Gnadenmitteln der Kirche bist du erstarkt zu einer großen Gottesfamilie, zur ruhmwürdigen heiligen Stadt Köln. Die Blutweihe deiner Heiligen ruht über dir. Du hast treu ausgehalten, katholisches Volk der Erzdiözese, selbst bis in die wüsten Tage der Verwirrung,

der religiösen Fäulniß und des Abfalls. Die Verführer haben in dir keinen Eingang gefunden; sie sind verweht, wie die Spreu vor dem Winde. Deine würdige Priesterschaft stand fest und treu zur Kirche, und du standest mit ihr ausdauernd in gleicher Treue. So sei auch fürder standhaft und wahre deinen alten Glauben, deine Ruhmeskrone. Wahre deine Anhänglichkeit an die apostolische Mutter, welche dich, ihre getreue Tochter, so hoch ehrt unter deinen deutschen Schwestern. Gehe diesen Schwestern voran in Eifer und Treue. Schließe dich fest an den apostolischen Stuhl und an deinen geistlichen Vater, den schwer geprüften und auch in seiner Prüfung deiner gedenkenden Pius. Zeige dich des großen Beweises seiner Liebe, den er dir heute in mir ertheilt, würdig. — Bete für ihn, wie er für dich betet, für dich wacht, dich segnet. Bleibe getreu deinem Gotte, getreu deiner Kirche, und der Herr wird mit dir sein. Seine Gnade sei mit Euch und mit mir immerdar. Amen."

Verhandlungen
der Provinzial-Lehrer-Conferenz in Coblenz am 6., 7. und 8. September 1848., die Reorganisation des Volksschulwesens betreffend.

In diesem Augenblicke, in welchem das Verhältniß der Schule zur Kirche und zum Staate Gegenstand lebhafter Besprechungen und Berathungen ist, glauben wir verpflichtet zu sein, ein denkwürdiges Aktenstück, welches mit dieser Frage auf's genaueste zusammenhängt, uns zur Veröffentlichung zugegangen und dem Publikum mitzutheilen. Wir sind weit entfernt, die Ansichten zu den unsrigen zu machen, die in diesem Aktenstücke enthalten sind; aber für diejenigen, welche die Schulfrage gegenwärtig zu berathen haben, kann es nur von hoher Bedeutung sein, wenn sie die Ansichten kennen lernen, welche in diesem Dokumente niedergelegt sind. Wir lassen den Eingang und die Unterschriften, als nicht zur Sache gehörend, weg.

I. Ueber die Stellung der Volksschule.

Ueber diese Frage sprachen viele Abgeordnete auf den Grund ihrer Erfahrungen mit Wärme und unverkennbarem Eifer für die

hehre Sache der Volksschule. Die Versammlung war einstimmig der tiefbegründeten Ansicht, daß der Volksschule zur vollkommenen Entwickelung des in ihrer Wirksamkeit beruhenden Segens für das Glück und die Wohlfahrt der Gesellschaft die ihr gebührende und unerläßliche Selbstständigkeit und achtungsvolle Stellung nicht länger entzogen werden dürfe. Nach einer durch den Vorsitzenden veranlaßten Abstimmung gaben 36 Abgeordnete unter Zugrundlegung der in den Kreis-Conferenzen ausgesprochenen Wünsche, rücksichtlich der Stellung der Schule, folgendem Antrage ihre Zustimmung:

„Die Schule erhalte bei ihrer bevorstehenden Reorganisation durch den Staat eine ihrer Bestimmung würdige, selbstständige Stellung, um sich durch die in ihr liegenden Kräfte zum Segen der heranwachsenden Generation zu größerer Vollkommenheit entwickeln zu können. Ihre Verhältnisse zum Staate, zur Kirche und zur Gemeinde sind auf die, einer solchen Stellung entsprechende Weise durch ein Grundgesetz festzustellen."

In Erwägung einer Meinungs-Verschiedenheit, welche die Berathung bekundet, wurde beschlossen, auch dieser Rechnung zu tragen und folgender Antrag:

„Die Schule ist Staats-Anstalt; sie ist frei von der Beaufsichtigung durch die Geistlichen."

demnach zur Abstimmung gebracht und von 24 Abgeordneten genehmigt.

Die vielseitige Motivirung dieses Antrages begründete bei den sämmtlichen Abgeordneten die Ueberzeugung, daß derselbe keineswegs eine Entfremdung der Schule von der Kirche oder irgend eine Beeinträchtigung der religiös-sittlichen Erziehung der Jugend bezweckte; nur unfreundliche Berührungen mit den Dienern der Kirche, die mit den nachtheiligsten Folgen für Kirche und Schule verbunden, sollten durch die beantragte Stellung der Schule verhindert werden.

II. Beaufsichtigung der Schule.

Was die Beaufsichtigung der Schule betrifft, so entschied man sich nach sorgfältiger Prüfung der hierüber vorgebrachten Ansichten, aus denen deutlich hervorging, daß der Schulvorstand nicht die Behörde des Lehrers sein solle, einstimmig für folgenden Antrag:

„Der Lehrer soll Mitglied des Schulvorstandes sein."

In Rücksicht auf die der Schule vorzusetzenden Behörde war

man ganz der Ansicht, daß der Schulpfleger ein sach- und fachkundiger Mann sein müsse, und entschied sich für folgende Anträge, die im Verhältnisse mit 29 zu 28 Stimmen angenommen wurden:

1) Der Schulpfleger wird von der Regierung aus den von den Lehrern des Bezirks vorgeschlagenen Candidaten ernannt; der Schulpfleger soll der nächste Vorgesetzte des Lehrers sein.
2) Die Schulgemeinden werden nach volksthümlichen und confessionellen Rücksichten zu Kreisverbänden vereinigt; alle selbstständigen Lehrer eines Schulkreises und aus jedem Schulvorstande ein dazu delegirtes Mitglied bilden mit dem Schulpfleger die Kreisschul-Versammlung.

Die Kreisschul-Versammlung wählt einen sach- und fachkundigen Mann zum Schulpfleger, der ausschließlich diesem Berufe lebt und vom Staate dafür besoldet wird.

Der Schule werde durch Einrichtung von Provinzial-Synoden ein Organ geschaffen, durch welches die Schulvorstände resp. Lehrer Gelegenheit erhalten, in periodischen Zeiträumen ordnungsmäßig ihre Wünsche und Vorschläge höhern Ortes einzureichen.

III. Lehr- und Unterrichts-Freiheit.

Dem Staate ist nur in der erfolgreichen Thätigkeit der Volksschulen eine höhere Grundlage geboten, die Wohlfahrt des Volkes durch Gerechtigkeitspflege und Aufrechthaltung der unentbehrlichen sozialen und staatlichen Ordnung zu begründen. Der Staat kann sich aus diesem Grunde von der Volksschule nicht lossagen; darf sie nicht den nachtheiligen Folgen einer unbedingten Lehr- und Unterrichtsfreiheit preis geben und daher solche nicht aussprechen. Die Provinzial-Lehrerkonferenz beantragt daher, daß der Staat in Anerkennung der hohen Wichtigkeit der Volksschule zur Realisirung seiner Zwecke folgende Bestimmungen in das Staatsgesetz aufnehme:

a) Die Unterrichtsfreiheit im Bereiche der Volksschule findet nur insoweit Statt, als es jedem Familienvater frei stehen soll, seine Kinder in jeder öffentlichen Volks- oder concessionirten Privatschule unterrichten zu lassen und werde die Concession zu letzterer an die Nachweisung der erforderlichen Qualifikation geknüpft;
b) Alle öffentlichen und Privatschulen stehen unter der Oberaufsicht des Staates;

c) Jeder Familienvater oder dessen Stellvertreter, der nicht nachweisen kann, daß er befähigt ist, seinen Kindern die in unserer Zeit für alle Volksklassen nöthige Bildung zu geben, ist gehalten, dieselben in eine öffentliche oder in eine vom Staate concessionirte Privatschule zu schicken, oder auch von einem concessionirten Privatlehrer unterrichten zu lassen.

IV. Besuch der Schule.

Die Provinzial-Conferenz erkennt in der festen Regelung der den Schulbesuch betreffenden Verhältnisse, eine wesentliche Förderung der Zwecke der Volksschule und beantragt in dieser Hinsicht:

a) Daß die Aufnahme und Entlassung der Schüler jährlich nur einmal durch den Schulvorstand erfolge;

b) Daß vor dem vollendeten 5. Jahre keine Schüler in die Schule aufgenommen werden; daß die Schulpflichtigkeit erst mit dem vollendeten 6. Lebensjahre eintrete und selbe erst nach zurückgelegtem 14. Jahre endige. Unter Rücksicht verdienenden Umständen kann die Entlassung jedoch bei vorgefundener Reife, früher Statt finden.

c) Sicherstellung eines regelmäßigen Schulbesuches für alle schulpflichtige Kinder.

V. Vorbereitung zur Schule, Schülerzahl und Klassen-Eintheilung.

Um die Familie in der Beziehung noch mehr zu unterstützen, und um den Segen, den die Schule verbreitet, dauernder zu sichern, beschloß die Versammlung zu beantragen, daß Bewahr-Anstalten für die noch nicht schulpflichtigen, und Fortbildungsschulen für die aus den Elementarschulen entlassenen Kinder errichtet werden. Um die Kraft des Lehrers nicht zu überbürden, darf die Schülerzahl für Einen Lehrer achtzig nicht übersteigen.

In Rücksicht auf die Trennung der Schule nach Geschlechtern, wurde der Antrag angenommen:

„Wenn in einer Schulgemeinde auf dem Lande, die Schule in mehrere Schulklassen abgetheilt wird, so geschehe diese Abtheilung nicht nach dem Geschlechte."

VI. Bildung der Lehrer.

Zur segensreichen Entwickelung der Volksschule ist vor Allem eine tüchtige und zweckmäßige Bildung des Lehrerstandes unerläßlich; die Conferenz stellt daher mit 38 Stimmen den Antrag:

„Daß der Staat für eine verbesserte und umfassendere Vorbildung der Lehrer sorge und eine diesem Bedürfnisse entsprechende Reorganisation der Seminare eintreten lasse;
und mit 17 Stimmen:

„Der Staat besorge die Bildung der Lehrer durch Seminare. Die Direktoren der Seminare müssen aber akademisch gebildete, praktische Schulmänner sein. Von dem Schulamts-Aspiranten soll beim Eintritt ins Seminar, neben den erforderlichen technischen Kenntnissen, dasjenige Maaß wissenschaftlicher Ausbildung verlangt werden, welches von den Abiturienten der Realschule gefordert wird, mit Ausnahme der Verpflichtung der Prüfung im Lateinischen und Englischen. Der Seminar-Cursus dauert drei Jahre und wird während desselben den Seminaristen statt der bisherigen klösterlichen Abgeschlossenheit, eine Freiheit gestattet, welche mit dem Alter und der Bildungsstufe derselben in Einklang steht und geeignet ist, die Bildung ihres Charakters, als werdende Lehrer zu fördern."

VII. Dienst-Einkommen und darauf bezügliche Verhältnisse des Lehrers.

Der Segen der Schule beruht auf der freudigen Wirksamkeit des Lehrers. Das Schulleben mit seinen täglich wiederkehrenden Aufopferungen, deren Schwere nur die Erfahrung wägen und gerecht zu beurtheilen vermag, fordert für den Lehrer eine sorgenfreie Subsistenz. Die Provinzial-Lehrerconferenz beantragt daher:

a) Der Unterricht der Volksschule sei unentgeltlich. Der Staat sichere dem Lehrer außer freier ausreichender Wohnung, womit auf dem Lande ein Garten verbunden, ein fixes Gehalt, welches nach den Dienstjahren von 5 zu 5 Jahren um 30 Thlr. steigt, und welches in monatlichen Raten, aus der Staatskasse gezahlt wird; stelle das Minimum so fest, daß der Lehrer mit Berücksichtigung der örtlichen Verhältnisse, mit einer Familie ein standesgemäßes Leben führen kann. Das Minimum sei nicht unter 250 Thlr. Die Gehälter der bereits angestellten Lehrer sind nach den vorstehenden Grundsätzen zu reguliren, jedoch so, daß Keinem sein bisheriges Gesammteinkommen geschmälert werde."

b) Daß den Lehrern eine Mitbetheiligung an der Verwaltung der Schullehrer-Wittwen- und Waisen-Kasse baldigst gestattet werde.

c) Daß die Staatskasse, im Falle die Wittwen- und Waisenkassen der Regierungsbezirke nicht ausreichen, jährlich 100 Thlr. Pension auszuzahlen, so viel zuschieße, daß diese Summe vollständig werde.

d) Die Lehrer werden nach Maßgabe des Pensions-Reglements der übrigen Staatsbeamten pensionirt, und wird ihre Dienstzeit vom Anfange ihrer provisorischen Anstellung gerechnet. Jeder angestellte und qualifizirte Candidat ist als provisorischer anzusehen und soll das Provisorium nicht über drei Jahre dauern.

e) Die Amtsentsetzung der Lehrer kann nur durch richterlichen Spruch, nach den hierfür zu erlassenden Gesetzen, nie aber auf administrativem Wege erfolgen.

f) Das Schulrevisions-Protokoll werde dem Lehrer mitgetheilt.

Die Anstellung der Lehrer betreffend, wird beantragt:

g) Daß der Provinzial-Schulrath die qualifizirten Schulamts-Candidaten den Gemeinden bezeichne. Die Wahl erfolgt durch die Gemeinde, die Bestätigung durch die Regierung.

Nach einer weniger unterstützten Ansicht soll die Erledigung einer Schulstelle, zunächst öffentlich ausgeschrieben werden; nach sechs Wochen werden von den sich bei dem Schulpfleger meldenden Candidaten drei der Regierung vorgeschlagen, von welchen diese Einen ernennt.

h) Beim Erlaß des neuen Schulgesetzes werden diejenigen Lehrer, welche 15 Jahre lang im Amte stehen, als definitiv angestellt betrachtet. Unter Mitwirkung der Lehrer werde ein allgemein gültiger Lehrplan für die Volksschule entworfen und zwar mit genauer Angabe der Lehrziele aller einzelnen Unterrichtsfächer.

Bei Berathung über Schulgesetze und Schulordnung sollen jederzeit praktische Schulmänner zugezogen werden.

VIII. Kirchenämter des Lehrers betreffend.

Die mit den Lehrerstellen verbundenen Kirchenämter sollen von dem Schulamte getrennt werden; doch soll es dem Lehrer frei gestellt sein, im Einverständnisse mit den Kirchen- und Schulbehörden, den Organisten- und Cantordienst zu übernehmen, in welchem Falle er die Remuneration hierfür außer dem festgesetzten Schulgehalte bezieht.

Ein von dem Deputirten Stolz vorgelegtes Separat-Vo-

tum wurde auf Beschluß der Versammlung zurückgewiesen, als mit dem Geschäfts-Reglement unvereinbar.

Mit der Berathung und Feststellung der obigen Anträge, erklärte die Lehrerkonferenz ihre Mission erfüllt. Als Männer, die mit pflichtmäßigem Eifer dem Wahren und Guten nur nachstreben, fanden sie den Lohn ihrer auf so kurze Zeit beschränkten mühevollen Arbeit in der freudigen Hoffnung, daß der gestreute Saamen unter der belebenden Wärme eines guten Geschickes, zu reicher Saat aufgehen möge.

Mit dieser erhebenden Hoffnung mußten die warmen Gefühle des Dankes für die unermüdete Thätigkeit des Präsidenten und der Schriftführer erregt werden, der in einem stürmischen Hoch! zum Scheidegruße seinen erhebenden Ausdruck fand.

Coblenz, den 9. September 1848.

(Folgen die Unterschriften.)

Bruderschaft für die Rettung aus der Todsünde.

(Aus dem Werke: Spanien und die Spanier. Brüssel und Leipzig. Muquardt 1847.)

„Mittermaier hat sich das Verdienst erworben, die zahlreichen Humanitätsanstalten Italiens, die auf geistlichen Bruderschaften beruhen, rühmend zusammenzustellen. Spanien verdiente eine gleiche Rücksicht. Ueberhaupt zeigt sich hier eine der schönsten Seiten des Katholicismus. Durch freie Association in christlicher Liebe wird in der That mehr gewirkt, als in manchen protestantischen Ländern, durch Polizeikontrole. Jene spanische Bruderschaft für die Rettung aus der Todsünde ist nicht nur ein Asyl für alle, die in Verzweiflung kommen, sondern auch eine trostreiche Mahnung für solche, in denen noch mitten in der Lust des Verbrechens nur einmal die Stimme des Gewissens erwacht. Wer sich an sie wendet, dem wird geholfen, und strenges Geheimniß deckt die Wohlthat. Sie besitzt zwei große Häuser in Madrid, eins für die Schuldigen, eins für die Verirrten. Alle entlassenen Strafgefangenen werden von hier aus versorgt, reuige Sünderinnen erhalten von hier aus Mittel zu einer sittlichen Existenz; Verführte werden getröstet.“ Eine Frau, die an's Haus der Brüderschaft anklopft, braucht kein Zeugniß vom Po-

lizei-Commissär oder vom Pfarrer des Kirchspiels oder von einem Comitémitgliede vorzuzeigen. Das Wort: ich bin Mutter ... öffnet ihr das Thor und verschafft ihr all die zarte Rücksicht und Pflege, welche die Tugenden, Unglück und die verführte Unschuld gleich sehr verdienen. Die edle Brüderschaft versteht ihre heilige Sendung; sie weiß, daß jene demüthigenden Förmlichkeiten, welche man in der Gesellschaft „nothwendige Vorsichtsmaßregeln" zu nennen beliebt, nur eine unnütze, das Unglück verhöhnende Grausamkeit sind. Das Opfer des Elends oder der leichtgläubigen Liebe wird an den Thoren des Asyls von keiner rohen Neugier gequält. Niemand verlangt ihren oder ihres Verführers Namen zu wissen. Verläßt sie das Haus, so bekommt sie ein mit einer Personalbeschreibung versehenes Zeugniß, welches ihr unfehlbar die Pforten des Vaterhauses öffnet und sie vor jedem harten Worte schützt. „Die Brüder", so lautet die Formel dieses Zeugnisses, „flehen den Vater und die Mutter der Ueberbringerin an, nicht zu vergessen, daß Gott ihrem Kinde verziehen hat, und daß ihre Tochter Mitleid und Trost verdient. Gott, unser Herr, wird ihnen dafür auch vergeben." Wehe dem Vater, der trotz dieser frommen Mahnung sein Kind zu verstoßen oder nur lieblos zu empfangen wagte. Er würde allgemein für einen Menschen ohne Religion, ohne Glauben erklärt werden, und in die stillschweigende Acht der Christen gethan, würde er trotz Rang und Stand, genommen werden, wie ein Paria. — Man wird vielleicht einwenden, daß die Bruderschaft ihr Vertrauen zu weit triebe, daß sie oft von Heuchlern gemißbraucht werden müsse u. s. w. Habet keine Angst. Wir wissen nicht ein einziges Beispiel, daß ein bekehrter Verbrecher, der nur einige Monate im Hause der Todsünde gewesen, später rückfällig geworden wäre, — und das ist natürlich. Der Aufenthalt im Hause bringt keine Unehre, sondern verleiht ein Recht auf öffentliche Achtung, da man weiß, daß nur freiwillige Lust zur Besserung den Unglücklichen hergeführt. Niemand zwingt ihn, dort anzupochen. Es ist keine Polizeianstalt, kein Zuchthaus, kein Arbeitshaus, kein Bettlergefängniß, wie man es in civilisirten Ländern sieht. Und der Elende, der das heil. Asyl verließe, um von neuem der Schande nachzulaufen, könnte nie mehr auf Gnade und Mitleid rechnen. Dies weiß man. Die öffentliche Meinung straft tausendmal härter als das Gesetz."

Dieser Anstalt, welche wir aus dem vorgenannten Werke kennen lernen, liegt eine Idee zu Grunde, die leider beim Strafen überhaupt nicht genugsam berücksichtigt wird. Denn soll die Strafe nicht blos strafen, sondern auch bessern, so muß

die Ehre des Strafbaren, so weit es immer möglich ist, geschont werden. Ist einmal die Ehre verloren, so ist der Gestrafte wie eine Ranke, der es an einem Stab fehlt, an welchem sie sich emporrichten kann; und die meisten Versuche, sich wieder zu erheben, sind fruchtlos. Der Vorgesetzte, welcher straft, ohne diese schonende Pflicht zu erfüllen, straft nicht zum Guten und zur Besserung, sondern zum Bösen und zum Verderben.

Francisci Veronii Regula fidei.

Die *Regula fidei* des Veronius ist ursprünglich französisch geschrieben, wurde aber in der lateinischen Uebersetzung am meisten verbreitet. Man kann nicht sagen, daß Veron Meister in der Darstellung gewesen, und daß er es verstanden habe, seinen Gedanken einen einfachen und leichten Ausdruck zu geben. Die Schwerfälligkeit seiner Darstellung tritt insbesondere in der lateinischen Uebersetzung seiner Regula fidei hervor; eine gelungene Verdeutschung dieser Regula aus dem Lateinischen ist daher eine nicht leicht zu lösende Aufgabe. Wer sie lösen will, muß nicht allein mit der lateinischen Sprache überhaupt vertraut sein, er muß in der scholastischen Theologie bewandert, mit ihrer Terminologie genau bekannt sein, und mit diesen Kenntnissen ein nicht gewöhnliches Uebersetzertalent verbinden. Die von Dr. Smets gelieferte Uebersetzung, kann sich nicht rühmen, diese Vorzüge zu besitzen, sie ist sehr oft unrichtig und überdies so schwerfällig, daß mancher das gerühmte Buch Veron's nicht darin wiederfindet. Von dem französischen Original hat der General-Vikar Labourderie von Avignon im Jahr 1825 eine neue Ausgabe besorgt, auf welche wir hier aufmerksam machen wollen. Diese Ausgabe könnte einer neuen Uebersetzung der Regula fidei wesentliche Dienste leisten, und könnte dazu beitragen, die sehr werthvolle Schrift in einer Weise zu übertragen, welche sie auch den wissenschaftlich gebildeten Laien genießbar machte. Aber wir müssen wiederholt darauf aufmerksam machen, daß die Aufgabe, wenn sie würdig gelöst werden soll, keine leichte ist, und daß sie namentlich ohne gründliche Kenntniß der Dogmatik nicht gelöst werden kann. Mindestens müßte die Uebersetzung einem gründlichen Dogmatiker vor ihrer Veröffentlichung vorgelegt werden.

Labourderie hat eine interessante Abhandlung über das Leben und die Schriften Veron's auf 77 Seiten vorausgeschickt; seine Ausgabe enthält überdies mehre andere Dokumente, z. B. über das Bibellesen und über manche Lehren, welche man den Katholiken fälschlich zuschreibt, welche für den Theologen von hohem Interesse sind.

Der vollständige Titel dieses Büchleins ist: Règle Générale de la foi catholique, séparée de toutes les opinions de la théologie scolastique et de tous autres sentimens, particuliers, ou abus; par François Veron, Docteur en Théologie, ancien Jésuite, Prédicateur et Lecteur du Roi aux controverses, député par le Clergé pour écrire sur icelles. Curé de Charenton. Nouvelle édition. Par M. l'Abbé Labourderie, Vicaire générale d'Avignon, etc. etc. Paris, Gauthier frères et Comp. Libraires 1825. 356 u. CXVIII. Seiten. 12.

Die Gaben, welche die drei Könige dem Heilande dargebracht haben, finden in den folgenden Versen des christlichen Dichters Sedulius eine schöne Deutung: Gold wird Christo als König, Weihrauch als Gott, Myrrhen hingegen werden für sein Grab dargebracht.

Aurea nascenti fuderunt munera regi,
Thura dedére Deo, *myrrham* tribuere sepulcro.
Cur *tria* dona tamen? Quoniam spes maxima vitæ est
Hunc numerum confessa fides, et tempore summus,
Cernenti cuncta Deus, praesentia, prisca, futura *).

*) Sedul. Carm. lib. 2.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.



